ابن رشد فيلسوفا معاصرا

دكتور

بركات محمد مراد

جامعة عين شمس

مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ ش إسلام (١٣ سابقا) حمامات القبة

القاهرة

- **ابن رشد فيلسوفا معاصرا**
- المؤلف: د. بركات محمد مراد
- الناشر: مصر العربية للنشر والتوزيع

  ١٩ ش إسلام / حمامات القبة

  ت: ٢٥٦٢٢٦٨ ٤٥٠٥٨٦٣

  فاكس: ٢٥٦٢٢٦٨
- عدد النسخ: ١١٠٠ نسخة
- سنة النشر: ٢٠٠٢
- رقم الإيداع القانوني: ٥٤٣٧ / ٢٠٠٢
- الترقيم الدولي: 977-5471-39-7

ابن رشد فيلسوفا معاصرا

تقديـــــــم

كيف يمكن لابن رشد أن يصبح فيلسوفا معاصرا، على الرغم من مرور ثمانيــة قرون على وفاته؟ يتبادر هذا السؤال إلى الأذهان، ولابد من الإجابة عليه، ويعتبر هــذا البحث محاولة متواضعة للإجابة عن هذا السؤال.

وبادئ ذي بدء لابد من إشارات فلسفية سريعة تلقي بعـــض الضـــوء علـــى جوانب الإشكالية، وبعض الإيضاحات التى لابد منها من أجل تجنب شـــكوك صغـــيرة يمكن أن تنبت فى النفس وتلقي بظلالها، فتؤدي إلى سوء فهم يمكن أن يتطرق إلـــى الأذهان.

وأول **هذه الإيضاحات*** أننا لابد أن ندرس ابن رشد ومؤلفاته، ليس فقط من أجـل الاحتفال به كفيلسوف عربي مسلم أضاف إلى التراث الإنســـاني عامـــة والإســـلامي خاصة أفكارا فلسفية جديرة بالتسجيل والتحليل، بل لمساهمته الفعالة فـــى بنـــاء منـــهج فلسفي نقدي/ استخدمه في مؤلفاته، وحاول تطبيقه على مختلـــف المذاهـــب والفـــرق والتيارات الفلسفية فى عصره، وعانى من جراء ممارسته لهذا المنهج نكبته المعروفة.

وتأتى أهمية هذا المنهج ليس فى سبقه الزمني على ظهور المناهج النقدية الفلسفية فى أوربا والغرب بأكثر من خمسة قرون، بل لاعتماد هذا المنهج بشكل أساسي على العقـل متمثلا فى البرهان. ولا يخفى علينا الآن ذلك الترابط السببي الأكيد ما بيـــن ضـــرب التيـــار العقلاني النقدي الذي مثله ابن رشد خير تمثيل، وبين التقهقر الحضاري والسياســـي والثقـــافي اللاحق له. هذا الترابط الذي يزيده توكيدا تقدم الغرب الأوربي المطرد مذ ذاك الـــذي تلقـــف أفكار ابن رشد ونظرياته وشروحاته، وكان متحمسا لها ولأهميتها، بقبوله لها وبرفضـــه لـــها على حد سواء، بعد أن وضعت تحت الحظر فى موطنها الأصلي، **وثاني هذه الإيضاحات**، أن اهتمام ابن رشد بالفلسفة فى صورته النهائية، على الرغم من شروحاته، وتحليلاتـــه لفلســـفة

---

* ألقي هذا البحث فى مؤتمر ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بتونس، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته عام ١٩٩٨ تحت رعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بقرطاج فبراير عام ١٩٩٨.

أرسطو أو تبلور مذهب فلسفي متكامل ينسب إلى ابن رشد ويعرف بالرشدية، هـــو اهتمـــام بالمنهج قبل أن يكون اهتماما بالموضوعات والأفكار الفلسفية، التي طالما تعرض لها كثير من فلاسفة الإسلام قبله. فالفلسفة والعلم فى نظره هو منهج قبل أن يكون شيئا آخر، ولذلك أتـــت كتبه الثلاث الأساسية "تهافت التهافت" و"فصل المقال" و"كشف مناهج الأدلة" كتبا في المنهج.

وثالث هذه **الإيضاحات، اعتماد ابن رشد لمفهوم "التأويل"** فى المسألة الدينيـــة، ذلـــك المفهوم الذى أسسه ابن رشد بشكل عقلاني فى مؤلفاته، وجعلـــه مفتاحـــا لحـــل كثـــير مـــن الإشكالات العقائدية، والتي تجعل المذهب عنده مفتوحا -إن صح التعبير- وهو بذلـــك يتيـــح مساحة كبيرة من التسامح الديني والحرية الفكرية، خاصة في المسائل العويصة مـــن العقـــائد التي تختلف فيها قرائح العلماء فضلا عن عامة المؤمنين، وهذا يجعل من فلسفة ابـــن رشـــد فلسفة تنويرية تقف على طرفي نقيض من الفلسفات المنغلقة والدغمائية، ويمكن اتخـــاذ ابـــن رشد وفلسفته أنموذج إنقاذ معاصر لمواجهة نوازع التطرف الراهنة التى اجتاحت عواصمنـــا العربية والإسلامية والتى تزعم انتماؤها إلى أصالة تراثية ترفض الحـــوار العقلانـــي الحـــر المنفتح على الآخر المختلف، والاعتراف بحقه المقدس بالاختلاف، وتتوسل بـــدلا مـــن ذلـــك العنف المسلح ضد سلطات سياسية تمادت فى تعطيل نواعـــد الديمقراطيـــة، وتخلـــت عـــن مسؤولياتها التنموية العامة، وانتهكت حقوق الإنسان المواطنية، المادية والأخلاقية.

ومن هنا **فهذا الرهان اللامحدود على إحياء عقلانية ابن رشد**، يمكنه أن يفسر عمـــق القلق الذي يعتور كثير من الباحثين، من مخاطر تمـــادي الانـــزلاق فـــي مـــهاوي العنـــف "اللاعقلاني" ويؤكد إيمانهم بأن للعقلانية النقدية المنفتحة تراثا عريقا فـــي الثقافـــة العربيـــة، وباعتراف الغرب بها، وقد كان ابن رشد ممثلها الأبرز.

ورابع هذه الإيضاحات اشتمال فلسفة ابن رشد، في نظرنا، لمفاهيم علمية وفلســفية، لا غنى عن التذود بها، مثل اهتمامه الشديد بمفهوم السببية، ومحاولته إرساءه على أسس علميـــة وفلسفية، ومعالجته لمشكلة الحرية الإنسانية معالجة طبيعية أقرب إلى الفهم العلمي الحديـــث، واحتفائه ببناء أدلة عقلية موضوعية على وجود الله تعالى، ومحاولته الناجحة للتوفيـــق بيـــن الدين والفلسفة أو العقل والنقل، وتحقيقه لمفهوم الموضوعية العلمية الذي تجلى مـــن خـــلال شروحه على مؤلفات أرسطو التى أزال عنها كل التشويهات التى لحقت بها وتقديمه لها فـــى صورة علمية صحيحة ، جعلته جديرا بلقب "الشارح الأكبر".

كل هذه المفاهيم العلمية والفلسفية السابقة تجعل ابن رشد ليس فيلسوفا عربيا وإسلاميا من فلاسفة العصور الوسطى، **بل فيلسوفا على المستوى الإنساني العالمي**، يصلح نموذجا يحتذى فى كل العصور، لاحتواء مؤلفاته على قيم ومبادئ ومحاور يجب أن يتغياها الفكر الإنساني فى مختلف توجهاته العلمية والثقافية.

ومن هنا فيجب علينا دراسة ابن رشد دراسة علمية دقيقة، على الرغم من أننا قد تجاوزناه، ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، أو ينبغي أن نكون قد تجاوزناه، ولا يمكننا أن نعود ثانية إلى مناقشة نفس القضايا التى ناقشها أو على الأقل بنفس المنظور الذي حللها من خلاله، خاصة وان المعطيات التى بين أيدينا من مختلف العلوم والثقافات قد تراكمت بشكل غير مسبوق.

ومن هنا فنحن فى أمس الحاجة إلى مناهج قد اعتمدها ابن رشد تصلح لكل زمان ومكان، ورؤية فلسفية وأفكار أساسية لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، مثل الاعتماد على العقل، على الرغم من تغير مفهوم العقل الآن، ومثل الحرية التى لا غنى للبحث العلمي عنها، ومثل فكرة التأويل التى تمثل مفهوما ضروريا لفهم الدين والمعتقدات الماورائية، والتي تمثل بعدا إنسانيا خالصا يفقد الإنسان هويته وحقيقته بفقده.

ولذلك يجب على هذه "**اللحظة الرشدية**" التاريخية المنيرة والمتألقة فى تراثنا العربي والإسلامي أن يتمثلها الوعي العربي المعاصر، ويتحسر على افتقاده لها، ويحاول إحياءها، ويعمل على إستعادتها .

وإذا كان التراث العربي والإسلامي يمثل بعدا أساسيا من أبعاد شخصيتنا الفكرية والثقافية، ويعتبر جزءا جوهريا من هويتنا التى أصبحت فى بداية الألفية الثالثة معرضة للعواصف والأنواء الأيديولوجية المعاصرة بمساعدة تكنولوجيا الاتصالات الحديثة، فإن ابن رشد ومؤلفاته يعتبر جزءا محورا رئيسا فى هذا التراث يجب إحياء واستلهام توجهاته الأساسية، خاصة وأنه يمثل أحد أفضل مفكري التيار العقلاني، والفلسفي والعلمي، داخل الفكر العربي الإسلامي، كما يعد مرجعية مهمة داخل إطار الفكر الأوربي أو اللاتيني المسيحي، ويعتبر بالتالي نقطة تواصل وإحتكاك بين كلا الفكرين والثقافتين الشرقية والغربية خاصة بعد أن دخل ابن رشد كلية فى ساحة العقل الفلسفي وتبنى عن اختيار واع كل مقولات الخطاب

الفلسفي بما فيها المقولات الميتافيزيقية، ومفهوم السببية، وخلود الروح، والإيمان بالألوهية على أسس عقلية، تلك القضايا الفلسفية التى مثلت قاسما مشتركا بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوربي بعد القرن الثاني عشر الميلادي، والتي ما زالت تمثل أهمية قصوى فى الفلسفة الحديثة، لو وضعت فى إطارها الصحيح وعولجت بأساليب ومناهج فلسفية حديثة تتناسب مع لغة العصر ومناهجه.

وإذا كان الفيلسوف "**جان فال**" يؤكد فى كتابه "**بحث فى ما بعد الطبيعة**" أن الفكر الفرنسي والأوربي المعاصر استمرار لفكر ما قبل سقراط، ويطالب بأن نكون على وعي بحقيقة أننا أبناء هذا الجيل فى مجال الفلسفة ورثة ثقافة قديمة قد بدأت مع طاليس، فإن ابن رشد ومن سبقه من فلاسفة المشرق قد نادوا بنفس الدعوة قبله بعدة قرون مع اختلاف الظروف والدواعي.

وهذا ليس غريبا فلقد كان للمعرفة على ممر التاريخ أعظم الأثر فى تغيير حياة الإنسان وأنماط تحولات وتغيرات تفكيره وأدوات تعامله مع الطبيعة من حوله. فكل تغيير فى المعرفة يستتبع معه تحولات قد لا يعرف قياسها ومداها ولا حتى زمنها، لأن العلم يبقى مع الإنسان وينتقل من جيل إلى جيل، ومن حضارة إلى حضارة أخرى، ومع أن البشرية وصلت إلى مشارف القرن الحادي والعشرين، فإنها ما زالت إلى هذا اليوم تتأثر بعلوم ومعارف يرجع تاريخها إلى ما قبل الميلاد، وهذا هو سر العلم وعظمة الفلسفة.

ومن هنا لم يكن غريبا أن نجد **الفيلسوف "جان فال"** يقترح أن نجمع بين إحساسنا بالثورة الفكرية وإحساسنا بهذا التراث الطويل، وأن نقدر ما هو جديد فى التصورات المعاصرة وما هو مستمر من التصورات القديمة فى نفس الوقت، وبعبارة أخرى يدعو إلى عودة ثورية فى جوهرها لهذه التصورات القديمة، وأن نبحث لدى كبار المفكرين عن رؤية أكمل ومنظور أشمل للمشكلات، ويرى أن إطلاعنا على فكر هؤلاء الفلاسفة سيحقق لنا مكاسب لا يمكن تقديرها.

هذا بالإضافة إلى أن المشكلات الفلسفية الكبرى خاصة ما يتصل منها بالميتافيزيقا، قد لا تكون جديدة، في موضوعها ومفاهيمها، ولكن في كيفية طرح هذه المشكلات، ففي الفلسفة

كما ذكر ذلك أحد الباحثين المعاصرين، ليس هناك جديد كل الجدة، بل هناك طرح جديد للقضايا القديمة.

فالتقدم في الفلسفة ليس تقدما فى الموضوعات، بل هو تقدم فى كيفية طرح الموضوعات التى سبق أن طرحت بشكل آخر، فالموضوع الواحد يطرح فى عصر ويحمل مضمونا معينا، ولكنه قد يعاد طرحه فى عصر آخر ليحمل مضمونا آخر، بالإضافة إلى أن المشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتحدد دوما، ولا تصبح أي قضية مشكلة فلسفية لأنها وردت فى قائمة وضعت سلفا وحظيت بإتقان أهل الاختصاص، بل "تصير" مشكلة فلسفية، لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتتشابك ملحة فى طلب الجواب. ولا ريب أن هذه الأسئلة هى تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية وثقافية حثت عليها أو أنتجتها أوضاع ثقافية مادية وعقلية وروحية جديدة.

وهذا يدفعنا إلى الاهتمام بطرائق الممارسة الفلسفية، أتكون وصفية، أم نقدية، أم تأويلية؟ ذلك أن كلا منها تفضي إلى نوع من المعرفة تختلف عما تفضي إليه الأخرى، ويبدو واقع التفكير الفلسفي كما هو ممارس الآن، بحاجة ماسة إلى كل تلك الطرائق، والذي يفرض تلك الحاجة غياب الممارسات المنتجة للمعرفة إلا في نطاق ضيق، فما زال الوصف بمعناه الحصري الدقيق قاصرا عن تشخيص طبيعة التفكير الفلسفي العربي والإسلامي، ولم يفلح بعد في تثبيت الركائز الأساسية لذلك التفكير.

فقد غابت إلى حد ما الرؤية النقدية التى تهدف إلى فتح آفاق جديدة لتفكير مختلف استنادا إلى إيجاد إمكانات تفكير أخرى. أما **المنظور التأويلي**، فقد كان انحساره أشد من سابقيه، وتتأتى أهميته من كونه المنظور الذي يناسب مواجهة النصوص، وتقويم مضمراتها، وكشف مقاصدها، واستنباط معرفة مغايرة عما عرف عنها. وهذه الطرائق المنهجية بإجراءتها ومفهوماتها، واستراتيجياتها الوصفية والتحليلية والاستنطاقية تعد ضرورة لازمة ترافق أي مسعى يتغيا تحديث الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لأنها وسائل ذلك التحديث وفي غيابها أو انحسارها، أو إهمالها، يصبح الحديث عن ذلك الهدف لا معنى له، وسواء تم التحديث على مستوى الغاية من الممارسة الفلسفية أو على مستوى موضوعها أو مستوى أشكالها وضروبها، فهو حديث شديد الاتصال بإشكاليات الثقافة العربية المعاصرة.

هذه الطرائق الفلسفية السابقة يمكن استلهامها من تراث ابن رشد الفلسفي بيسر وسهولة لأنها تمثل مرتكزات أساسية فى هذا التراث العقلاني. وإذا كان ابن رشد قد أطل على شؤون زمانه من أعلى ذرى التطور الفكري الذي بلغته الحضارة الإنسانية آنذاك، متمثلة في الحضارة الإسلامية، فإننا اليوم نغالب مشاكلنا على منحدر التخلف والعجز عن التحديد العلمي الدقيق لأبعاد وأطراف ومصائر الصراع التاريخي والحضاري الذي ننهض له والذي يمثل، كما يقال اليوم، إشكاليتنا، خاصة بعد ظهور ما يعرف بصدام الحضارات أو الثقافات وإنه لمما يلفت النظر فى تجربتنا الثقافية السابقة المتمثلة لنا الآن فى التراث العربي والإسلامي أن البحث ارتبط دائما بالواقع، فلا نجد نظرية أو قانونا قد اكتشف أو فرقة أو مذهبا قد نشأ –وقد أدرك ذلك كثير من الباحثين فى هذا التراث– إلا كانا ثمرة النشاط العقلي الرامي إلى حل إشكال قائم في دينا الواقع والمجتمع.

ولم يكتف العربي المسلم بأن يكون الواقع هو المصدر الذي يستمد منه بداية العلم والفلسفة، لكنه جعل هذا الواقع وتطويره هدفا أساسيا لنشاطه، إنطلاقا من التوجيه النبوي الأسمى "اللهم إن أعوذ بك من علم لا ينفع" هذا ما كانت ترمي إليه أبحاث الفارابي فى "المدينة الفاضلة" والماوردي فى تحليله لوظيفتي "الوزارة" و"القضاء" وابن رشد فى شروحه، وابن خلدون فى مقدمته، أعنى تحليل الواقع للتخلص مما فيه من مشكلات تهدد بالانزلاق إلى الهاوية.

ولأن البحث عن الحل كان هاجسا عند الجميع، ولأن الحكمة ضالتهم فإنهم لم يروا بأسا فى البحث والتفتيش فيما لدى الآخرين من علوم ومعارف قد تساعدهم فى تحقيق أغراضهم، فأقبلوا على ترجمة ما لدى اليونان الرومان والفرس والهنود من علم وفلسفة، ليحصلوا على غذاء جديد لفكرهم، فينمو ويثروا، وتتوسع آفاقه، فكانت الترجمة اختيارا عربيا إسلاميا، حدد ما ينقل وكيف ينقل، وكانت شروحات ابن رشد الكبرى وتلخيصاته الوسطى والصغرى، لمؤلفات أرسطو محاولة فلسفية رائعة وغير مسبوقة لتقديم الفكر الأرسطي فى صورته الحقيقية والموضوعية.

ولقد كان ابن رشد آخر أعلام الفلسفة العربية العقلية العالمية النقدية الكبار فى "شروحاته" الدقيقة لفلسفة المعلم الأول التى كانت مهيمنة على الثقافة العالمية فى الشرق وفى الغرب، حيث أصبح هو المرجع التفسيري لها الأكثر ثقة على الإطلاق. وكذلك أيضا

وخصوصا فى مؤلفاته الأصلية حول علاقة هذه الفلسفة بالإسلام، وبراعته في تبيان موافقتها الجوهرية مع تعاليمه لا بل دعوة الدين الصريحة إلى تعلمها والإفادة منها فى مجال القضايا الدينية نفسها. ولقد نكب ابن رشد بسبب مواقفه الفكرية هذه.

وليس غريبا أن يكون **الارتباط بالواقع الفكري والثقافي والديني سمة أساسية من سمات الفكر الرشدي**، خاصة وأنه قد تلقى ثقافة دينية نظرية وعملية منذ طفولته المبكرة، وتمكنت أسرته من تلقينه كل العلوم الدينية الشرعية، مما أهله لأن يكون فقيها قبل أن يكون فيلسوفا، ومن هنا لم يكن غريبا أن يكون قاضيا مثل أبيه وجده الذين توليا القضاء لسنوات طويلة، وألف ابن رشد الحفيد كتابا فى الفقه هو " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" الذي يعتبر رؤية ناضجة للفقه وأصوله، سنتوقف عندها لنستحلي تجلى هذه الرؤية الفلسفية من خلال العلوم الشرعية متمثلة فى الفقه.

وليس من المبالغة أن نقول بأن الفقه إذا لم ينته صاحبه إلى الفرعيات، يعد من أكثر العلوم الإسلامية عقلانية بما فيه من انضباط منهجي، وتفكير في معالجة الأصول، وتبصر في الأحداث، والتفات إلى الواقع المجتمعي.

ونجد أن كثيرا من عباقرة الفكر الإسلامي يفاخرون بأن ثقافتهم الأساسية التى أكسبتهم العقلانية وقوة النظر هى الثقافة الشرعية وخصوصا منها فقه الأصول، إن هذا صحيح بالنسبة للغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون كما هو صحيح بالنسبة لأبن رشد، وهو باد من تصفح إنتاجه وآثار حياته.

ومن بديهيات الفكر الإسلامي أن الثقافة العربية الإسلامية كانت تبدأ فى الأساس من العلوم الشرعية وتنتهي إلى التفرع فى مختلف العلوم الأخرى، وكثيرا ما كان الاتجاه العقلاني والتفتح على الحكمة وعلوم الأوائل ينشأ مع دراسة العقيدة والمنطق المساند لها وأصول الفقه وذلك من بداية الشباب.

فالعقلانية الرشدية ليست بدعا فى بيئة ثقافية إسلامية مثل البيئة القرطبية المنفتحة وخصوصا فى بيت بنى رشد المنطبعين بالاجتهاد فى الفقه وأصول الدين. وربما كانت هذه النشأة الدينية العميقة هى الأساس فى توجيه ابن رشد فى محاولته الناجحة للتوفيق بين العقل

والنقل أو بين الفلسفة والشريعة، كما سنعرض لها في حينه، وقد كانت من أهم المشاكل التي حاول علاجها من خلال أهم كتبه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".

وإذا كانت قراءة ابن رشد الآن، تشهد على تخلفنا بعد أن عجزنا عن حل كثير من إشكالتنا الفكرية والثقافية والدينية، فهي إلى ذلك تعزز الثقة بأن تجاوز التخلف والعجز والتمزق أمر ممكن، فهو لا يشدنا إلى الماضي فحسب بل يضعنا أيضا وجها لوجه أمام مشاكلنا الكبرى، لأنه يهيب بنا، بانتصاره العقلي على مشاكل عصره، ومجتمعه أن نعمق فهمنا لحقيقة وضعنا الراهن الفكري والثقافي والديني، وان نعد أنفسنا إعدادا أفضل لذلك العصر الجديد الذي سيحتوينا بعد قليل.

ونحن معودون، إذا أردنا أن نحيط بعظمته الفكرية إلى أن نعين بدقة **موقفه الفكري ودوره في ذلك الصراع التاريخي والفكري والسياسي الذي نشب في قلب عصره ومجتمعه بين قوى التقدم والإبداع والحضارة وقوى الجمود والتقليد والتخلف**، وأن نتعرف على مدى استيعابه العقلي لمشاكل زمانه، وعلى أسلوبه في مواجهتها وفاعلية برنامجه الفلسفي في تأسيس نظرته الشاملة إلى الحياة والمجتمع والإنسان.

ونحن لا نسعى من وراء هذا إلى تكراره، بل إلى إقامة حوار معه يغني حاضرنا الثقافي وينشط عملية حيازتنا النظرية للواقع العربي واتجاهات سيره وتأسيسنا لمبادئ العمل على أسس عقلية لواجهة حمى التغير التى بدأت تعتري شتى بقاع العالم ونحن من بينها.

وإذا كان تحليل مؤلفات ابن رشد وكتاباته قد استنفذ الكثير من مهمته، فإنه يتحتم تجاوزه إلى "الخفى" فى فكره، وفى تأويل، ليس ما قاله فحسب، بل ما سكت عنه، وما استبطنه، وما أخفاه، وما استنكف عن تأويله، ومن هذه الزاوية لا يزال ابن رشد من أغنى الفلاسفة المسلمين حداثة، لأنه من أكثرهم قابلية لتعدد القراءات، وأكثرهم انخراطا في قيم هذه المرحلة التارخية.

ولا ننسى أن ابن رشد يمثل مفارقة فى الفكر العربي والإسلامي ذات أوجه عدة، حيث أن الأمة التى أنجبته قد تنكرت له وغيبته من ضميرها، في حين أن أمة غريبة قد

أنكبت على فكره ما إن وصل إليها، وجعلت منه رمزا واستجابت تحارب تحت رايته كل ظلامية تحاول أن تقف في وجه إشراق العقل ونور العلم.

ووجه المفارقة الآخر أن الرشدية اللاتينية، أي الرشدية كما انتقلت إلى الغرب وإلى باريس في السربون أولا، وكما طورها أنصار ابن رشد على منابر الجامعات الأوربية اعتبارا من القرن الثالث عشر الميلادي تبدو واضحة لنا بعد كتابات رينان**Ernest Renant** وخصوصا بيار ماندونيه **Pierre Mandonnet** وجريمان **Gerbmann** في مطلع هذا القرن، والعديد من الباحثين، في حين أن الرشدية أي فلسفة ابن رشد الفيلسوف العربي ما تزال ترزح تحت غبار الأفكار المسبقة التي ترافق حتى يومنا، كل الفلسفة العربية، وهي يتيم بين أهله.

وإذا كانت المفارقة تقال على قضية تبدو متناقضة، وعلى ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة ما وتأسيسا على هذا التعريف، يمكن القول بأن مفارقة ابن رشد تكمن في أنه كان ممهدا للتنوير في أوربا، في حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته، وكانت الميزة الأساسية التي جعلت ابن رشد منعطفا فكريا حقيقيا هي اقتحامه الواسع لمعاقل الفكر الأوربي اللاتيني المسيحي، حيث قدم مادة معرفية غزيرة فيها لأعدائه ولمؤيديه على السواء، ومن هنا كان الاختلاف عليه هو علامة تميز، فلم يختلف البشر قدر اختلافهم في الفلاسفة والعظماء وعباقرة الإنسانية عبر تاريخ الحضارة.

ولا غرابة اليوم أن يقتنع الفكر الغربي أخيرا، بأن **التعدد الثقافي والنفسي** أمر أساسي يميز الحضارة وينبغي البحث عن كنهه، متخلصا من مركزية الذات ــ **Ego Centisme** قدر المستطاع، على الرغم من تأصل فكرنا في منبعنا السامي على تلك التعددية التي لا تخل في الوحدة، إذ جاء خطاب القرآن الكريم يقول: "**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما أتاكم**"(سورة المائدة آية ٤٨). ومن هنا يأتي احتفال الشرق والغرب بابن رشد وفلسفته.

ولذلك نحن نجد فلسفته تضم كثيرا من القيم الفلسفية والعلمية والإنسانية التي نحن في أمس الحاجة إليها الآن، وتستجيب للفكر الحر المنفتح الذي يأتينا من الغرب، وتساعد على إثراء الحوار مع الآخر وتفتح ثغرة في دجماطيقية الفكر الجامد الذي تسلل إلى حياتنا

الثقافية فى السنوات الأخيرة، على الرغم من اندفاع العالم الغربي نحو أفق جديد ولانهائي من حقول المعرفة الجديدة، واكتشاف أساليب ومناهج تفتح عصرا ثقافيا مختلفا، وأصبح من المؤكد الآن أن إعصارا من التغير يجتاح المؤسسات الإنسانية كافة، فيقلب ويدمر ويخلق فى خلال جيل واحد اكثر مما أنجز خلال قرون أو حتى خلال آلاف السنين.

وإذا كان **جون بلات Jon Plat** في دراسة في أوائل السبعينيات يصور عالم الإنسانيات وما طرأ عليه من تغيرات بقوله: "إن التحول الحالي ضخم جدا، ويكاد يساوي عشرا من الثورات الصناعية، وعشرا من حركات الإصلاح البروتستنية، وهذه جميعا ضمت فى ثورة واحدة وخلال جيل واحد[1]، فكيف بنا أن نصور ما وصل إليه العالم اليوم من تغيرات وتحولات أو تصور ما نحن مقبلون عليه فى السنوات القليلة القادمة.

ومن هنا فإذا ما تمكنا من البرهنة على كثير من تلك القضايا التى أثرناها، فسيصير واضحا لنا كيف أن ابن رشد فيلسوفا معاصرا.

---

[1] إدوارد كورنيش: المستقبلية .. مقدمة في بناء عالم الغد، ترجمة محمود فلاحة، ص ١٢، وزارة الثقافة، دمشق عام ١٩٩٤م.

الفصل الأول:

ابن رشد... المفارقة

لم يكن من قبيل المصادفة أن ينهزم المسلمون بعد وفاة ابن رشد وإدانته فى نكبته المشهورة بأربع عشرة سنة عام ١٢١٢ م فى معركة العقاب على يد جيوش الفرنجة وأن يحتل فرديناند الثالث ١٢٣٦ قرطبة فتنطوي بذلك نهائيا صفحة الازدهار الحضاري الإسلامي فى الأندلس.

ولم تكن نكبته إلا عقابا على جرأته الفكرية ، فقد كان ذا نزعة فكرية أكثر عقلانية من مفكري زمانه، وأجرأ مزاولة وإقداما على مغامرات عقلية ،إلا أنها محسوبة النتائج سلفا، وفقا لتلك التربية الدينية والعلمية التى تلقاها في بيوت تأثل فيها العلم منذ زمن بعيد.

وقد ظلت نكبة ابن رشد طويلا، العلامة الفارقة التى لم يستطع تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التخلص منها على مدى قرون، فكل مشاريع الإحياء الفلسفي العربية أو الاستنهاض العقلي، فرضت مواجهة ابن رشد كمحطة أساسية وكمنعطف مأساوي، وهكذا لم يعد ممكنا الفصل بين ابن رشد ومصير الفلسفة العربية من بعده. إن هذا التلازم بين الرهانات على الفلسفة و"حالة" ابن رشد هما اليوم أكثر تماسكا من أي وقت مضى.

ولقد ظلم ابن رشد فى الشرق وفى الغرب على السواء، أما ظلم الشرق له فقد تمثل فى نكبته، وفى الحصار الفكري الذي ضرب حوله، وحول كتبه، وأخطر من ذلك إلصاق التهم المختلفة به، وقد يكون ذلك من أسباب ذيوع الفلسفة الرشدية لدى الأوربيين، وتقلصها عند العرب.

وتكرس ظلم العرب له من إهمالهم لمؤلفاته، وضربهم صفحا عن ذكره، ويمكن تلمس هذا الصمت، أو هذا التعتيم التام على ابن رشد وبالتالي على أوضاع الفلسفة العربية المحيطة من بعده، في المؤلفات الببليوغرافية العربية المشهورة نفسها: فابن خلكان والصفدي وجمال الدين القفطي (الذي عاش بعد ابن رشد بجيل واحد) لا يشيرون إلى ابن رشد البتة! وكذلك

الفيلسوف الصوفي ابن سبعين الذي لا يحظى ابن رشد منه حتى بإشارة واحدة. أما حاجي خليفة، فلا يذكره سوى عرضا عند كلامه على تهافت الفلاسفة للغزالي[2]، ولعل هذا ما جعل هنري كوربان يقول بأن "الرشدية " في الشرق مرت من غير أن يشعر بها أحد[3].

وليس هذا بغريب بعد أن وجه الخليفة يعقوب المنصور "الذي نكب ابن رشد "بعد النكبة مباشرة رالته إلى الحكام والرأي العام في دولته حيث يقول: ".. فاحذروا وفقكم الله، هذه الشرذمة (الفلاسفة) على الإيمان حذركم السموم السارية في الأبدان، ومن عثر على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار ... والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم"[4].

وفي جواب الفقيه المكلاتي (المتوفى بعد ابن رشد بثلاثين عاما) وفي كتابه "لباب العقول" أما بعد: "فإنك ذكرت أيها الحبر الأوحد أن المذاهب الفلسفية حجة، بقطركم سألتني أن أضع كتابا في الرد على الفلاسفة يكون فيه شفاء الغليل فأجبناك إلى مطلوبك"[5].

وقد ظل هذا المناخ المعادي للفلسفة مهيمنا على بلاد المغرب حتى بداية القرن التاسع عشر الميلادي، حيث نجد السلطان العلوي محمد بن عبد الله يسير في الاتجاه نفسه السلفي الذي سلكه من قبل يعقوب بن منصور تجاه الفقهاء وتجاه علم الكلام والفلسفة على السواء، بل إنه يعترف باستلهامه هذا الموقف الموحدي حين قال: "كان المنصور أستاذنا في هذه الأمور"[6]. وهكذا ظل ابن رشد في الشر مضطهدا.

أما في الغرب المسيحي فقد ذاعت فلسفته بين الأوربيين في إبان سلطان ما يعرف بمحكمة التفتيش التي كانت تتعقب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص، وتحرم الاشتغال

---

[2] انطوان سيف : ابن رشد رؤية عربية معاصرة ص ٤٨ ،مجلة الفكر العربي، العدد ٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.

[3]Corbin, Henry: Historie de la philosophie islamique, paris 1964, p: 7

[4] ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، ترجمة ابن رشد، ص ٦ ٢١

[5] المكلاتي: لباب العقول ذكرها د. محمد زينبر في ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي ص ٥٤، بيروت عام ١٩٨١م.

[6] راجع ندوة ابن رشد السابق ص ٣٣٩ وانظر د.انطوان سيف: ابن رشد في رؤية عربية معاصرة ص ٥٢ ، ٥٣.

بالعلوم التى تخالف أصول الدين فى تقديرها، فمن الطبيعي أن تنسب إلى ابن رشد كـــل مـــا يسوغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه ،كما نسبت إليه كل فكرة مخالفة للرأي الســـائد، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه.

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدها، فالمعول فيها –كما يرى باحث جاد[٧] ومعه كـــل الحق– على كتبه كمناهج الأدلة، وفصل المقال، وعلى آرائه التى يبديها فى ســـياق مناقشـــته لتلك الآراء التى قال بها فى ردوده على الغزالي من كتاب "تهافت التهافت" ثم على آرائه فـــي شرحه وتفسيره لما بعد الطبيعة وبقية تلخيصاته وتحليلاته.

وبين الفلسفتين: فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون فى القرون الوسطى وفلســـفته كما اعتقدها هو، مواضع اختلاف تمس الجوهر أحيانا، أو تسمح بتفسير آخر فى غـــير تلـــك الأحيان. ويتمثل ظلم الغرب أيضا لأبن رشد فى تشويه أفكاره، أو عدم فهمها فـــهم صحيحـــا بالإضافة الى حملات الكراهية، الناتجة عن التعصب الديني الأعمى، الذي يلتقي مـــع نفـــس التعصب الديني الذي عانى منه ابن رشد عندنا فى الشرق.

ولذلك **يشير إرنست رينان** إلى هذا قائلا: "لماذا وضع الغربيون ممد، وابن رشد فـــي صف واحد في هجماتهم ضد الإســـلام؟ فإذا كان ابـــن رشد كافرا، فهو كافر إذن، فـــي نظر الأوربيين فقط"[٨]. ومن هنا فإن الاهتمام بابن رشد وشرح فلسفته بموضوعية، استنادا إلى أعماله، فيه إعطاء ابن رشد حقه ووضعه اللائق به، ورفع الغبن الذي وقع عليـــه مـــن قبـــل العرب والغربيين على السواء هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فيه إحياء، واستلهام لجزء عظيم من التراث يحوي كثير من قيم العقلانية والإنسانية التى نحن فى أشد الحاجة إليها الآن.

وقد مثل ابن رشد فى الفلسفة الإسلامية والغربية على السواء مفارقة ونحن نعلم أن كل فيلسوف عظيم يمثل دائما مفارقة، ولذلك يختلف الناس دائما فى العظماء، وهـــم يمثلـــون بالنسبة للإنسان مفارقة أو إشكالية حيث تختلف فيهم آراء الناس بين المعارض بشدة والمؤيـــد بشدة، وهذه علامة العبقرية والاختلاف والتميز.

---

[٧] د.عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابـــن رشـــد ص١٣، ١٤ الجزائـــر عـــام ١٩٨٦م.

[8] **Ernest Renam,Averroe s et l, A verroisme, p,315**

وقد كانت مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه كان ممهدا للتنوير فى أوربا، في حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته: فابن رشد تلقفته أجواء أوربا المستيقظة من غفوتـــها، فانتشـرت الرشدية اللاتينية فى باليرمو وفى باريس وغيرها من المدن والبلدان التى عملت على تـــهديم ذلك الصرح الروحي اللاهوتي للقرون الوسطى الأوربية، والتهيئة للنهضة الأوربية، خاصــة بعد أن أصدر الإمبراطور فردريك الثاني (١١٩٧-١٢٥٠) أمر بترجمة مؤلفاته لأن فلســفته تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعي تســانده الكنيســة الرومانيــة، وكــان هـذا الإمبراطور قد ألف كتابا في البيزرة[٩] هو أصل العلوم التجريبية في غرب أوربا، وحـد مـن حريات رجال الدين والنبلاء. وارتأى أن مقاومة البابوبية تستلزم سلاحا فكريا مضادا يدعـــم ظهور الطبقة الثالثة[١٠]، ويبرر العلمانية[١١].

ولذلك أثارت فلسفة ابن رشد مواقف ومواقف مضـــادة لــدى اليــهود والنصــارى والمسلمين على السواء. ففي اليهودية ظلت مدرسة "موسى ابن ميمون" وفية لتعاليم ابن رشــد وشروحه إلى حد أن احتل فيه الشارح مكانة المعلم الأول وبلغت الرشدية أوجها فــى القــرن الرابع عشر[١٢].

غير أنها تسقط فجأة فى هوة عميقة من ضياع النفوذ حين يســتيقظ علــم اللاهــوت اليهودي فجأة للدفاع عن عقائد الخلق والوحي والخلود حيال الفلاسفة مستعينا فى ذلك بأســلحة أفلاطون والغزالي، وكان ذلك على يد "ليون هيرو"فى كتابه "محاورات الحــب" ذي المســحة الإشراقية المجافية للروح المشائية الرشدية[١٣].

أما في المسيحية فقد غلب على الفكر الفلسفي فى العصر الوسيط تياران يتصارعــان: **الأول** : أفلوطيني أوغسطيني، **والثاني**: أرسطو طاليسي رشدي. وكان من الطبيعي أن ينحــاز اللاهوتيون إلى التيار الأول لما يتبناه من أفكار تتسق مع العقيدة المسيحية، ولما تسوده مــن

---

[٩] علم تربية الطيور الجوارح وتدريبها على الصيد.

[١٠] رجال الدين هم الطبقة الأولى والنبلاء هم الطبقة الثانية، أما الطبقة الثالثة فهم التجار.

[١١] انظر د. مراد وهبة: مفارقة ابن رشد ص ٣١، ٣٢ من الكتاب التذكاري لابن رشد المجلس الأعلى للثقافة، مصر عام ١٩٩٣م.

[١٢] إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، ص١٩١ ــ ١٩٢.

[١٣] السابق ص ٢٠٩.

مسحة صوفية إشراقية، وكان من الطبيعي أيضا أن تجد فلسفة ابن رشد مكانها في الفريق المعارض، وهكذا تلقفه رجال اللاهوت ليكيلوا له اتهامات أقسى مما لقيها من أهل دينه.

وهكذا ضم فريق المعارضين الرشديين نفرا من اللاهوتيين من أمثال جيوم الأمري والاسكندر الهاليسى والقديس بونافنتورا والقديس ألبرت الأكبر ثم القديس توما الأكويني[١٤].

ولم يكن الخلاف بين الرشدية وخصومها مجرد خلاف حول قضايا فلسفية وإنما أتهم الرشديون من أساتذة جامعة باريس فى القرن الثالث عشر بتبنيهم فكرة ازدواج الحقيقة أي مناقضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية، والذي لم يقصد به في الواقع إلا التستر على الإلحاد[١٥].

أما فى الإسلام فإنه وإن بدا أن الرشدية كانت آخر معاقل الفلسفة الإسلامية وشعاعها الخير، فالواقع أن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة قد اتخذت مسارا آخر سوف نعالجه في حينه.

ومن هنا فليس غريبا أن نجد باحثا معاصرا[١٦] يؤكد على أن الميزة الأساسية التى جعلت ابن رشد منعطفا فكريا حقيقيا هى اقتحامه الواسع لمعاقل الفكر الأوربي اللاتيني المسيحي حيث قدم مادة معرفية غزيرة فيها لأعدائه ولمؤيديه على السواء.

فابن رشد اللاتيني، أفيروس Averroes كان طبعة مترجمة ناقصة خضعت "للموضعة" لتستجيب لمتطلبات حضارة متأهبة لإنتفاضة ثقافية، وعامة كبرى. وتأتي المفارقة هنا من أن الجلبة الكبرى التى أثارها "أفيروس" لم تسمع أصداؤها حتى فى المشرق العربي والإسلامي على مدى قرون طويلة، ولم يكترث لأفاعيلها، واليوم يتمثل ابن رشد في وعي عربى إسلامي منهك ومثقل بخيبات.

---

[١٤] د.أحمد محمود صبحي: هل أحكام الفلسفة برهانية ص ٨٢، ٨٣ الكتاب التذكاري مصر عام ١٩٩٣م.

[١٥] إرنست رينان: ابن رشد والرشدية ص ٢٧٨ وما بعدها تحت عنوان الرشدية في جامعة باريس.

[١٦] انطوان سيف: ابن رشد فى رؤية عربية معاصرة ص ٦٨ مجلة الفكر العربي العدد ٨١، بيروت عام ١٩٩٥م.

وفى إطار وقائع ملتبسة زادت من حدة مأساويتها عصور طويلة من الـتراجع، وقد انكشف -للأسف- قرننا العشرين المنصرم عن تراجع فكري فى ميدان الأفكار والثقافة، لاحظه كثير من الباحثين[١٧]، فنجد الإمام محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحا من جمال الدين الأفغاني أستاذه ، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحا من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافةوانفتاحا من سيد قطب، وما كان ذلك كله من فراغ. ومع التسليم بالتأثيرات الاجتماعية والسياسية فى منظومة الأفكار وفى معتنقيها، نجد أن الأجواء الليبرالية المنفتحة مطالع القرن هي التى أنجبت محمد عبده وانفتاحه المعروف، وتفسيره الاجتهادي المتجدد للقرآن الكريم.

صحيح أن للنصوص الدينية وتأويلاتها طرائق معتمدة فى تراثنا وأصولنا الفكرية، هذا التأويل لا يتم فى فراغ وبناء على البنى اللغوية والأصولية والكلامية فقط، بل إن الفضاء الثقافي والثقافي/السياسي يؤثر فيه تأثيرا بالغا.

ومن هنا تأتي أهمية انبعاث فلسفة ابن رشد الحقيقية لتكون زادا معرفيا ملهما فى واقعنا العربي والإسلامي المعاصر الذي يراوح خطواته بين السقوط فريسة التخلف والجمود والانطلاق فى آفاق المستقبلية الواعدة التى تطل علينا من الألفية الثالثة.

ويجب أن ننتبه إلى أن الفلسفة بمعناها الكامل ليست عملا ثانويا أو هامشيا داخل المجتمع وإن الفلاسفة قادرون على أن يكونوا رجال تاريخ؛ لأنهم يصنعون التاريخ على طريقتهم بقوة الفكر الذي يتحول إلى مطمح جماعي وإرادة شعبية، ولا ننسى هنا دور مفكري القرنيين الماضيين الأوربيين من مساعدة البشرية على الدخول في عصر الثورة الصناعية والتقدم بخطى مذهلة في الإنجازات العلمية المعاصرة.

ومن هنا فإن ابن رشد مرشح لهذا الدور الكبير الذي ينبغي أن يلعبه فى حاضرنا الثقافى والفكري خاصة **وأن فكرنا الإسلامي وعلومنا الدينية قد برهنت على تفتحها لسائر الثقافات وأثبتت تعايشها بتسامح مع جميع الملل، فالطابع الأوضح للفكر الإسلامي وأهم مميزاته بدون منازع هو طابع العقلانية** الذي يعد سمة لجميع معارف المسلمين، وسواء أخذنا

[١٧] د. رضوان السيد :حركات الإسلام السياسي المعاصر، مجلة العربي العدد٤٦٦ الكويت سبتمبر عام ١٩٩٧م.

تلك العلوم الأكثر احتكاكا بالفلسفة مثل علم الكلام أو أقلها اتصالا بها مثل الفقه والعلوم اللغوية، فإن العقلانية فيها صفة بارزة خصوصا عند أئمة هذه العلوم.

ولا ننسى أن كونية الإسلام هى التى تقوم عليها آراء ابن رشد وعظمته وهي التى جعلته من فلاسفة الإنسانية الكبار، إذ جعلته يقدم للناس بسيرته المثلى، ومواقفه الجريئة، وأعماله الجليلة أسباب التقدم ودواعي النهوض التى كانت تعوزهم.

لقد شرح ابن رشد الفلسفة للناس وأوضحها لهم بعد أن كانت غامضة، فجعلها فى متناولهم. وأهداهم فلسفته الأصيلة ودعاهم إلى البحث عن الحقيقة دون سواها، وأثبت لهم أن العقل هو المعيار المطلق فى مجالها إذا لم تكن من الحقائق التى يختص بها الوحي بالإخبار عنها.

وعلمهم **النقد النزيه**، وأبان لهم أن البشرية عائلة واحدة وأن تقدمها يتحقق بما تبذله الأجيال المتعاقبة عبر العصور من الجهود المباركة فى البحث عن الحقيقة.

وأرشدهم إلى أنهم يجب عليهم أن يفحصوا أقوال كل قائل فيأخذوا الصحيح منها، ويشكرونه عليه ، ويردوا الباطل ويعذروه، لأن المجتهد معذور إذا أخطأ نوله الحق فى أجرين إذا أصاب. وأظهر لهم **أن تعاليم الوحي لا تناقض فتوحات العقل** اعتمادا على معرفة لخاتمة الشرائع بلغت درجة الاجتهاد، واعتمادا على معرفة تفوقت بكثير على معرفة من سبقوه لأثار فلاسفة اليونان والإسلام. لقد كان فكره تتويج من جهة لتاريخ فكري طويل، وحاصل لآراء ونظريات تعاقبت عبر العصور، وبلغت نضجها أخيرا فى أحضانه، وهو من جهة أخرى بداية غراء لتاريخ فكري آخر ما زال يمتد إلى أيامنا هذه[١٨].

فابن رشد هو الذي بعث الحياة فى الفلسفة اليهودية من جديد ،وقدم لعلماء اللاهوت من النصارى فى القرون الوسطى ما جددوا به طرائقهم فى عرض القضايا الدينية والدفاع عنها[١٩]. وهو الذي منح مفكري الرشدية اللاتينية الآراء التى اعتمدوا عليها فى محاربة

---

[١٨] ربيع ميمون: القيم السائدة فى تفكير ابن رشد وأبعادها ص ٤٢، ٤٣ مؤتمر ابن رشد بالجزائر عام ١٩٨٣م.

[١٩] راجع رينان :ابن رشد ص ١٨٥ وما بعدها.

الكنيسة، وفى التمهيد لظهور النزعة الإنسانية التى انتشرت فى أوربا ،وكانت مقدمـــة لبدايـــة العصور الحديثة مع الثورة الديكارتية[٢٠].

ولهذا فلا غرابة إذا وجدنا له أصداء لدى فلاسفة العصور الحديثة[٢١] ولدى أنصـــار العلم والرقى فى عصرنا، ولدى المتقدمين والداعين إلى تحرير المرأة، ولدى علماء اللاهـوت الذين يرون أن العلم هو أعظم دليل على صحة الدين.

ولقد استمد فكر ابن رشد الكونية والعالمية من الدين الإسلامي نفسه، ومن هنا كـان اختلاف منطلقه عن منطلق بعض الفلاسفة العظام ، فمنطلق ابن رشد يختلف عـــن منطلــق أفلاطون، إذ أن ابن رشد يؤمن بوحدة الجنس البشري، ولا مكان للعنصرية فى هـــذا المبــدأ الذي هو مبدأ قرآني، أما أفلاطون فينطلق من أن اليونان والبربر غير متساويين بالطبيعـــة[٢٢]. ويذكر **W.W.Tarn** أن **أفلاطون** قال:"إن كل البربر أعداء بالطبع" وأن **أرســـطو** قـــال: "إن كب البربر كانوا عبيدا بالطبع"[٢٣].

ويخالف ابن رشد أفلاطون فى القول بأن اليونان هم أكثر الناس اســـتعدادا لاكتســـاب الكمالات وخاصة الفلسفية، ويرى أن غير اليونان من المجاورين لهم وخاصة أهل الأندلـــس وسوريا والعراق ومصر نجد بينهم ذوي الاستعداد الفلسفي.

وبهذا يبدو لنا كيف أن الوحدة فى نظام العالم وفى الجنس البشري فى نظر ابن رشـــد يؤديان إلي القول بوحدة المدينة وبإمكان وحدة المجتمع العالمي، ويتسق ذلك مع فكرة التوحيـد فى الإسلام، مما جعل ابن حزم يقول: "ولا يجوز أن يكون فى الدنيا إلا إمام واحـد فقـط"[٢٤]. مستندا في ذلك إلى الحديث الذي أخرجه مسلم وهو "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"[٢٥].

---

[20]Emille Brehier, histoire de la Philosophie .T.I.F3 PP.610 Paris 1967

[21]le on Gauthier ibn Rochd ,pages 196-265-2760

[22]Karl Popape in the open society and estenemies Vol ,p.70 London 1974.

[٢٣] السابق ص ٢٣٦.

[٢٤] السابق ص ٢٣٦.

[٢٥] ابن حزم : المحلى ح١ ص ٤٥ عام ١٣٤٧هـ

كما أن ابن رشد الذي يشيد بالعقل والفلسفة إمتثالا لتعاليم الإسلام ودفاعا عنه لا يستطيع أن لا يشيد بالإنسان الذي يتمتع بالمكانة البارزة فى هذه التعاليم وأن لا يدافع عن كرامته، فإعجابه بأرسطو ورفعه له إلى أعلى المقامات التى يمكن أن يرفع إليها إنسان دليل على تفتحه الإسلامي واعتراف منه بالفضل إلى عالم ممتاز يعلو مرتبته فى الحكمة. وهو موقف لا يمكن أن ينكره مسلم يعرف أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن الله يؤتها من يشاء من عباده.

ولقد كان ابن رشد يري أن الفلاسفة الحقيقيين مثل أرسطو، مؤمنون بالحقيقة التى هي مطلب الفلسفة الأسمى، مثلها في ذلك كمثل الشريعة التى تجعل من الحقيقة هدفا أسمى، ونظرا لأن الحقيقة مهما اختفت طرق التعبير عنها أو أساليب الوصول إليها، لذلك يجب الدفاع عنها ضد المتزمتين من الحشوية وعلماء الكلام.

ولا يجد ابن رشد حرجا فى دراسة الفلسفة وإذاعتها خصوصا نظريات أرسطو لأنها أكثر عقلانية، وأن يتسلح بمنطق أرسطو وبما تجمع من تراث فكري لدى المسلمين، بفضل المثاقفات بينهم وبين يونان وفارس والهند، وأن يوظف حصيلة تلك المثاقفات فى أبحاثه وفى اجتهاداته، ومن هنا كان هو **الوحيد الذي لفت الأنظار إلى قدرة العقل على التجريد ليرتفع من مستوى المحسوس إلى مستوى المعقول**، وعلى الرغم من تأثره بأرسطو، إلا أنه تصرف فى فلسفته تصرفا لم يلغ شخصيته الفكرية ولا أصالته الفلسفية.

إن نظرة خاطفة فى كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة" تقنع بأن لعقلانيته خصائص تميزها عن عقلانية أرسطو، فالمعاني الكلية ليست فطرية فى العقل، وليست مثلا قائمة بذاتها تتراءى للعقل من الخارج، كما ادعاه أفلاطون والأفلاطونية، الأكاديميون والمحدثون، إن المعقولات الكلية لا تبرز فى برزخ فيعمل العقل على استيعابها نبل على العكس إنها حصيلة جهود يقوم بها العقل، انطلاقا من المحسوسات، إنها مستنبطات يصل إليها العقل وهو يقوم بدوره طبقا لمراحل إدراك المحسوس، فتجريده، ثم تعميمه.

وثقافة ابن رشد الدينية تنتهي إلي نفس النتيجة الفلسفية السابقة، فالقرآن الكريم يتحدث عن استخلاف الله للإنسان فى الأرض والخلافة على الأرض تمثل عمليات منوطة بفهم وتصور ما يجب أن يتغير ويتطور وينمو.

فالإنسان أي خليفة الله على الأرض، مطالب بأن يفهم ما فى هذه الأرض ومطالب بأن يحكم على الأشياء ليرتبها مبرزا علاقاتها "والحكم على الشيء فرع تصوره" وبعد التصور يحصل التصديق.

إن إصدار الأحكام يفترض القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب بين الكذب والصدق، فلابد إذن لكل الذين يصدرون أحكاما تقيمية (كرجال الحديث مثلا) أو أحكاما اجتهادية (كالأصوليين) أو أحكاما استنباطية وتأويلية (كالمفسرين) لابد لهم جميعا من قواعد عقلية مقنعة يعتمدون عليها عند النفى والإثبات.

فكان ابن رشد المهتم بالفقه وبالحديث والاستنباط والتأويل أن يبحث عن منطق وأن يستنير به لينير، ووجد ضالته فى المنطق البرهاني، وإن كان هذا لا يمنع من الاختلاف والتجديد ما دامت للرشدية دوافع وتوجهات تخالف دوافع وتوجهات أرسطو والبيئة اليونيانية[٢٦].

ولقد أدى إيمان ابن رشد بالعقل منطقيا وحتميا ، إلى قبول فكرة العالمية ،أي الفكرة التى تسلم بأن العقل البشري واحدا فى كل زمان ومكان، لأنه أراد أن يسير نحو الحقيقة أو أن يحدد المبادئ التى يرتكز عليها فى معرفة الواقع إدراك الوجود، وإلا وجد نفسه يستند إلى الأسس والمقاييس نفسها، وهذا ما عبر عنه "ديكارت" من بعد عندما قال: "إن الحس السليم هو أحسن شيئ توزيعا بين الناس".

وهو م بينه ابن رشد أيضا حينما أقام الدليل على ضرورة التعاون فى كل الأعمال العقلية بين الأجيال والأمم، بين المتقدمين والمتأخرين: "وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشارك لنا أم غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى تصلح بها التزكية، ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها

---

[٢٦] انظر د.عمار طالبى: النظرية السياسية لدى ابن رشد، مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج١ عام ١٩٨٣م.

شروط الصحة، وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام"[٢٧].

فالتعاون بهذه المثابة يصبح تكاملا وتنشأ عنه ظاهرة التراكم المنظم أو النمو التى نعبر عنها بلفظ آخر هو التقدم، ويضرب أبن رشد ببعض العلوم مثل الهندسة والهيئة فيقول: "وبين أيضا أن هذا الغرض إنما يتم لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم، على مثال ما عرض فى علوم التعاليم، فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها، وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك إلا بوحي أو بشيء يشبه الوحي"[٢٨].

ولكن صناعة الهندسة لم تكن معدومة، ولا صناعة علم الهيئ بل قد عمل فيهما العلماء منذ القدم ، وتزايدت مكاسبهما جيلا بعد جيل وقس عليهما مختلف العلوم مضيفا إليها شيئا جديدا من عنده، دون أن تكون مضطرا لإعادة تجربة الاكتشافات الأولى، وهذا ما يؤدي إلى خاصية التراكم التى هي خاصية العلم والتى تؤدي إلى تقدمه وازدهاره.

ومن هنا فحوارنا الفلسفي مع أبن رشد وأعماله ذا وجهين مختلفين ومتداخلين: الوجه الأول يتحدد بانتمائه إلى مجالنا الحضاري الإسلامي وتحوله إلى جملة أفكار ومعان توجيهية خاصة يحفظها التراث الإسلامي للعرب والمسلمين المعاصرين أما الوجه الثاني: فتوفره مشاركتنا فى المضمون الإنساني الشامل الذي تنطوي عليه الرشدية والذي يفصح عن لحظة من الجهد الإنساني التاريخي المتواصل لاستعادة جدارة الإنسان وتأكيدها وتوسيع دائرة حريته.

وابن رشد في هذين الأمرين لم يكرر أحد، ومن هنا يكون تميزه واختلافه فقد قرأ أرسطو والفلسفة القديمة قراءة حررت الأرسطية من عدد من التشويهات والالتباسات

---

[٢٧] د. محمد عزيز الحبابي: تعقيب على ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي ص ٣٨٣ ، بيروت عام ١٩٨١م.

[٢٨] ابن رشد: فصل المقال ص٤.

وطورتها تطويرا حاسما في جوانب عدة، فمهد بهذه القراءة للانقلاب العلمي-الفلسفي الذي جرى على يد كل من غاليلي وديكارت وبيكون.

كما تصدى لأهل الجدل والحشوية والمتكلمين، منجزا قطيعة فكرية مع الجمود والتزمت والتقليد، بعد أن قدم إسهامات أساسية في الفلسفة ومناهجها معتمدا على العقل والبرهان مما يكشف الدعوة التي ترددت كثيرا في أنه لم يكن أكثر من مجرد شارح لأرسطو، بذلك نعته دانتي في "الكوميديا الإلهية". وإلى الفكرة نفسها ذهب " دي بور" حين يقول: "ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هاته الغاية"[٢٩].

ويقول بريهي في كتابه "تاريخ الفلسفة": "إن ابن رشد القرطبي يسند لنفسه قبل كل شيء، مهمة توضيح المعنى الحقيقي الذي أراده أرسطو طاليس وتصحيح ما حرفه شراحه"[٣٠].

ويقول "ريفو" في كتابه "تاريخ الفلسفة" :"إن ابن رشد شارح منهاجي دقيق لأرسطو ويستحق كل تنويه، لا سيما إذا علمنا أنه كان يجهل اليونانية والسريانية واللاتينية ويشتغل بنصوص مترجمة ترجمة رديئة إلى العربية وبعيدة عن الأصل"[٣١].

وستتضح لنا في ثنايا البحث تلك الإنجازات الفكرْية والفلسفية التي تميز بها ابن رشد عن أرسطو، وكيف كانت فلسفته فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو، **وكيف تمكن ابن رشد من إبراز مفهوم أن الحضارة الإنسانية أخذ وعطاء، دون مراعاة للديانات والأجناس، فمشعل الحضارة يجب أن يمكن من إضاءة طريق الإنسانية كلها.**

وهذا ما فعله الفكر الرشدي **في الفكر اليهودي** بواسطة الرشديين من أمثال "موسى ابن ميمون"[٣٢] صاحب "دلالة الحائرين" وابن جبرول صاحب "نبع الحياة" **وفي الفكر المسيحي**

[٢٩] المرجع السابق ص ٥.

[٣٠] دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي لأبو ريدة ص ٣٨٥ القاهرة عام ١٩٥٧م.

[31]E.Brehier: Histore de la philosophi 1-P.

[32]A.Rivaud: Histoire de la phiosòphi .11-43, 622.

من أمثال "سيجر دي برايان" "وبويس داسى" وحتى توما الأكويني وغيرهم، وهذا بالرغم من الحملات الهيبة التى شنتها الكنسية على المدرسة الرشدية اللاتينية والمحاكمات التى أعقبت ذلك[33].

ويمكننا أن نقول دون خوف من المبالغة أن ابن رشد كان فيلسوف النهضة الأوربية بقدر ما كان أستاذا للفلاسفة المدرسيين وعلى رأسهم "توما الأكوين" وهو ما ذكره "رينان" فى كتابه الذي يعد أول محاولة لكتابة تاريخ ابن رشد بأوربا. وكذلك الأب "ماندوي" فى كتابه " سيجر البربانتي والرشدية" الذي يعالج فيه موضوع الرشدية اللاتينية[34].

وقد نفذ ابن رشد إلى أوربا عن طريق الترجمة إلى العبرية، ثم اللاتينية، لا سيما وأن الأوربيين أخذوا يهتمون بالفلسفة القديمة، وخصوصا فلسفة أرسطو وشروحها التى كان ابن رشد أدق وأعمق الفلاسفة الذين ولجوا ميدانها. وكان اليهود أول من أهتم بفلسفة ابن رشد وترجموا معظم كتبه إلى العبرية واعتبر فلاسفتهم أستاذا لهم.

ولم يمض القرن الثالث عشر إلا وتنتشر الرشدية وتصبح من أقوى التيارات الفكرية وأخصبها ويصير "توما الأكويني" و"ألبرت الكبير" من أكبر أعلامها، وسيحاولان هما أيضا، على نسق ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة ،كما أصبحت الرشدية تدرس بباريس فى كلية الفنون على يد البربانتي الذي حمل لواءها وناقش على أساسها كل من "ألبرت الكبير" و"توما الأكويني"[35].

وكان من نتائج هذا النجاح الذي صادفته الفلسفة الرشدية بأوربا أن قاومت الكنيسة هذا التيار معتبرة إياها خطرا على العقيدة الكاثوليكية، وتحريمها ومتابعة كل مفكر يتأثر بها.

وهكذا وجهت التهمة إلى الأكويني بتأثره بالرشدية، وندد أسقف باريس بتعليمه، وسارت الكنسية الإنجليزية على النهج نفسه، وكلف بابا الكسندر الرابع عام ١٢٥٦م ألبرت

---

[33]renan (E) ,Averroe s et l averroism p,177.

[34] المرجع السابق ص ٩.

[35]E.Behier: Histoirede la philosophie p,637

الكبير بدحض آراء ابن رشد، فكانت رسالته "**وحدة العقل ضد الرشدية**" وامتـد الاضطـهاد الكنسي إلى "سيجر البربانتي"مؤسس الرشدية اللاتينية حيث أجبر على التخلي عـن دروسـه ووضع رهن محكمة التفتيش التى حكمت عليه بالسجن المؤبد ثم اغتيل فى سجنه[٣٦].

وبالرغم من كل ذلك، فقد استمر الرشدية كتيار فكري جذاب على يد عدد آخـر مـن المفكرين والأساتذة فى القرون التالية، ليقدر لها أن تلعب دورا كبـيرا فـى عـهد النهضـة الأوربية.

ويعلل لنا أحد الباحثين[٣٧] استشعار الكنيسة للخطر الذي يأتيها من الرشدية من كونـها تتضمن نقدا حاسما للأسس العقيدية والأيديولوجية التى ترتكز عليها وتفتح المجال لنوع مـن التحرر الفكري، وهذا النقد هو الذي ارتكز عليه عدد من أحرار الفكـر المعـاصرين الذيـن يكادون يعادون سياسة البابوية مثل الإيطالي "بطرس الأبوني" و"جان الجاندوني" و"مارسـيل البادوي" وحينما تأتي النهضة الأوربية فى القرن السادس عشر نجد الرشدية ترسـخت فـى الجامعات الأوربية.

لقد وجدت ملجأ آمنا فى جامعة "بادو" الإيطالية التى تمتعت بشيء من الحرية لأنـها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة ، فأمكن لمفكريها مثل "بومبوتازي" و"كاردان" و"كريمونتي" أن يقدموا نظريات جريئة أثارت احتجاج الكنيسة لأنهم أتوا بنظرة مجددة إلى الدين مبنية على الفلسفة الرشدية التى أعطت لمفاهيم العالم والمادة والواقع مضمونا خصبا ساعد علـى تقـدم التفكير[٣٨].

ولما أراد ملك فرنسا "فرنسوا الأول" أن يتقدم بالتعليم فى بلاده كان من جملة الأسـاتذة الذين استقدمهم من إيطاليا "فرانسيسكو فيكو مركانو" ليلقي دروسا فـى "كوليـج دي فرنـس" فكانت دروسه كلها مبنية على الرشدية.

---

[٣٦] السابق ص ٦٥٧ ــ ٦٨٣.

[37] A.Rivaud : Hist. p.11-144

[٣٨] د.محمد زينبر: ابن رشد والرشدية فى إطارهما التارخي، ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي ص ٤٦ بيروت عام ١٩٨١م.

ولقد ظلت الرشدية تمارس تأثيرها فى كل الأوساط الثقافية التى كانت تدعـــو لحريـــة الفكر والعقلانية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وعلاوة على "المدرسة الرشدية " التى عرفتها أوربا فى المراحل الأولى من نهضتها والتى أثـــرت تـــأثيرا كبـــيرا علـــى الفلاســـفة الأوربيين الأوائل، ويمكن القول دون مبالغة أن كثيرا من عنـــاصر الفكـــر الرشـــدي التـــى سنعرض لها، قد وجدت طريقها بشكل أو بآخر إلى فلاسفة أوربا مثل إسبينوزا الـــذي تضـــم فلسفته عناصر إسلامية رشدية ويهودية واضحة.

ومما له دلالة على تأثير ابن رشد فى أوربا فكريا، بل وحتى فنيا نجد كبار رســـامي إسبانيا فى القرن ١٧ هو "فرانسسيكو دري زورباران" Zurbaran وقد رسم لوحـــة تســـجل انتصار توما الأكويني على ابن رشد خاصة بعد تبنى الكنيسة آراء الأكويني[٣٩].

بل وظهر فى لوحات أخرى كثيرة عند كل من "فـــرا أنجيليكـــو" Fra Angelico "وجوز ولى" Gozz Oli الإيطالي، فابن رشد الحاضر فى كل هذه اللوحات وهـــو الخصـــم فهل ينتصر الأكويني على وهم؟

وفى عام ١٩٩٢م احتفل العالم الغربي بالمئوية الخامسة لاكتشاف كولومبوس للقارة الأمريكية؟ هذا الحدث الذي سيتحكم فى كل تاريخ البشرية، كان لأبن رشد مساهمته فيـــه ، فالمكتشف الكبير يقول فى مذكراته عن رحلته الثالثة بأن من أقنعه بأن من السهل المـــرور من إسبانيا إلى الهند كان ما يقوله أرسطو ويؤكده ويثبته ابن رشد[٤٠] بمعنى أن كل حقيقـــة تأتي من أرسطو ويؤكدها فيلسوف العرب تصبح حقيقة لا مجال للشك فيها.

والمهم هنا فى هذا التأكيد ليس حقيقة كروية الأرض، فهذا المر يظل نظريا من السهل القول به، ولكن الأهم هو القول بأن الأرض صغيرة نسبيا والمسافة بين إسبانيا والهند ليســـت كبيرة بل يمكن بلوغها بالسفينة، لأن هذا يفترض إمكانية دائرة الكرة الأرضية[٤١].

---

[٣٩] محمد زينبر: ابن رشد والرشدية ص٤٦.

[٤٠] د.جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني ص ١٧ مجلة الفكر العربي العدد ٨١، بـــيروت عـــام ١٩٩٥م.

[٤١] المرجع السابق ص ١٧. وقد تمكن بالفعل البيروني العالم المسلم من حساب هذه الدائرة بدقة بالغة فى كتابه "تحقيق ما للهند من مقول" انظر د. بركات محمد مرا: البـــيروني فيلســـوفا، مصـــر عـــام ١٩٨٨م.

ولذلك ففكر ابن رشد يمتاز، بعمقه وأصالته وصلاحيته لحل ما يواجهه كل عصر من مشاكل روحية محرجة، بجدة وابتكار تسمح لنا أن ننظر إليه، وإن كان قد عاش فى القـرن الثاني عشر الميلادي، كفيلسوف من فلاسفة عصرنا.

ويظهر أنه ما كان يمكنه أن يكون إلا هذا الفيلسوف، لأن قيم الإسلام التـي صـاغت تفكيره ووجهته، لم تعده ليكون فيلسوف زمان ومكان، ولكن فيلسوفا لكل زمان، ولـم تعـده ليكون فيلسوف أمة، ولكن فيلسوفا للإنسانية كلها.

الفصل الثاني:

أصالة ابن رشد فلسفيا ...التأسيس الأبستمولوجي

على الرغم من الإسهامات الجليلة لبعض المستشرقين قديما وحديثا خاصة توجيه بعضهم دراساته للاهتمام بعباقرة الفكر الإسلامي كابن رشد، إلا أنه بعد الفحص والتمحيص لهذه الدراسات يتبين للباحثين العرب والمسلمين **بعضا من الأغراض غير العلمية لهؤلاء المستشرقين**، وتوظيفا للعلم والفلسفة لتبنى قضايا غير صحيحة بأساليب بعيدة كل البعد عن أن تكون موضوعية أو تخدم أهدافا ثقافية أو حضارية، وتقديم رؤية ناقصة تسئ إلى الفيلسوف أكثر مما تحاول إبراز أصالته وإسهامه فى الفكر الإسلامي.

وهذا نجده واضحا فى مؤلف من أهم المؤلفات التى كتبت فى العصر الحديث، بل من أوائل هذه المؤلفات التى وجهت الانتباه إلى ابن رشد.

فالمستشرق الفرنسي رينان بكتابه "ابن رشد والرشدية" كان لا يبغي – كما أكدت على ذلك باحثة معاصرة[٤٢] قضت في دراسته سنوات –إلا الوقوف على أثر ابن رشد على الفكر المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى، بل في بداية العصر الحديث[٤٣].

لم يكن ما يعنى رينان فى المقام الأول إذن هو ابن رشد ، إذ كان فيلسوف قرطبة قد فقد كل قيمة فى الغرب ، لأنه فقد كل تأثير، إنما **كان يعنيه هو الوقوف على حقيقة "الرشدية" الذين يمثلون حلقة هامة فى سلسلة حلقات الفكر الغربي.**

ومن هنا فليس غريبا أن نجد ابن رشد فى هذه الدراسة المخصصة له أساسا لم يحظ إلا بثلثها فحسب. فرينان لم يعن فى المقام الأول إلا بتلك القضايا الرشدية التى تصور أنها

---

[٤٢] د. زينب محمود الخضيري :مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي ص ١٤٥ الكتاب التذكاري لأبن رشد عام ١٩٩٣م

[43] Renan (Ernest): Averroe s et L'Averroisme (Essa Ristorique) paris, Calaman -Levy ,1867, p, AIII Renan piii I

كانت ذات تأثير على الفكر المسيحي اليهودي من قبيل مشكلة العالم ومشكلة النفس، وهما من أهم القضايا التى شغلت فكر العصور الوسطى، وهمش على قضية أساسية، هي مشكلة علاقة الفلسفة بالدين، والتي تمثل مشكلة أساسية فى الفكر الإسلامي عامة وعند ابن رشد خاصة، كما هو معروف عند دارسي هذا الفيلسوف، لاعتقاده خطأ أنها لم تؤثر فى الفكر المسيحي.

يقول رينان: "عندما اشتغل العرب بهذا النوع من الدراسات استقبلوا أرسطو على أنه المعلم المطلق دون أن يختاروه"[٤٤]، وابن رشد عنده :"لم يستطع أن ينتج أبسط محاولة فلسفية"[٤٥].

وما كان في إمكان ابن رشد أن يكون غير ما كان -فيما يذهب إليه رينان- لأنه جاء فى لحظة تاريخية حرجة هى بداية انهيار الحضارة الإسلامية، لقد "قدم موسوعة احتوت على خلاصة كل جهود السابقين عليه ولكنها خلت من كل أصالة، فهو يشرح ويناقش لأن وقت الإبداع قد فات. فهو آخر ممثل لحضارة تنهار"[٤٦].

وسار المؤرخون الغربيون وراء رينان بشكل أو بآخر، ربما أضافوا إليه واستكملوا نقصا، وربما تبينوا علاقات جديدة لم يكن رينان قد وقف عليها، بل ربما اكتشفوا رشديين كان رينان يجهلهم، ولكنهم اتفقوا معه بالرغم من هذا على، أن قيمة ابن رشد هى فى كونه الشارح الأمين لأرسطو.

وتذكر الباحثة منهم على سبيل المثال "دي وولاف" De Wulf وبيكافيه Picavet وبرييه Prechier وكارادي فو Carrde Vaux وفان ستينبرجن Van Steenberghen بل ما زال هناك باحثون غربيون يكرسون جهودهم الأكاديمية فى استكمال تاريخ الرشدية اللاتينية مؤمنين بأن من شأن الوقوف على هذا التاريخ توضيح تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.

وعلى عكس التأويل الريناني الذي سيطر على الباحثين الغربيين كانت رؤية "ليون جوتييه" Leon Gauthier الفرنسي فى أوائل هذا القرن الذي تصور ابن رشد على أنه

---

[٤٤] نقلا عن البحث السابق.

[٤٥] السابق.

[٤٦] السابق.

فيلسوف توفيقي فى المقام الأول وبالتالي لا تضعه فى هذا القالب الضيق الذي وضعه فيه رينان والذي بمقتضاه يبدو ابن رشد مجرد شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار[٤٧].

إلا أن هذه الرؤية لم تجد أنصارا إلا فى العقد السابع ، وكان على رأسهم "برنشفيك Brunschving " الذي صور ابن رشد على أنه فقيه فى المقام الأول[٤٨]، ومنتجمري وات M.Watt الإنجليزي الذي ربط بين فلسفة ابن رشد وبين البنية الاجتماعية فى الأندلس زمن الموحدين[٤٩].

ولا نعدم أن نجد أيضا عند بعض الباحثين العرب خاصة فى بدايات هذا القرن استمرار إيديولوجية لتلك الجهود الاستشراقية الغربية التى تحرص قبل كل شيء على تحويل فلسفته إلى قوة تراثية لاهوتية محافظة وتجريده من حماسته التنويرية ونزعته الطبيعية وعقلانيته السياسية واعتداده بقوة العقل الإنساني.

ولقد بدأت هذه الرؤية الإستشراقية التى مثلها رينان وأمثاله فى الانحسار بعد كثير من الدراسات العلمية والفلسفية الجادة التى تم إنجازها من قبل باحثين موضوعيين، وبعد تكشف أفكار ابن رشد المحورية والتى تجعل منه فيلسوفا متميزا، وليس مجرد شارح يهتم بالمنهج الفلسفي قبل اهتمامه بموضوعات الفلسفة، ويؤسس للنقد منهجا، ويجعل من التأويل **العقلي سبيلا إلى التحرر من قطيعة الفكر الجامد وتحررا من الرؤية ذات البعد الواحد.**

ولقد كان ابن رشد بنزعته الطبيعية العقلانية واتجاهه التوحيدي وتأسيسه للحتمية الصارمة الشاملة من خلال مفهوم السببية، وتعويله على الملاحظة والتجربة قد أرسي الأساس النظري لنهوض العلوم الطبيعية والبحث العلمي إضافة إلى تقديم رؤية متكاملة لنظريتي المعرفة والوجود.

---

[47]Gauthier La theorie d ubn Roced (Averroe s) sur les repports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.

[48]Briunschving: Averroes Jurist, Etudes d'orientalisme dedie es a la memorie de le vi-provencal , Paris 1962 ,ii.

[49]Watt (m) phiosophy and socail structurein Almohad sapin in the islamic quarterly VIII,1964.

ومن هنا يصبح ابن رشد بالنسبة للفلسفة الإسلامية مختلفا كل الاختلاف بالنسبة للفكر الغربي خاصة وسيطه، من حيث علاقته بأرسطو ومؤلفاته. فخطاب ابن رشد للعرب والمسلمين يختلف تماما عن خطاب التومائية للعصر الحديث، فتوما الأكويني بوضعه الأرسطية في خدمة العقيدة وتضييقه حدود العقل وإمكاناته وإعلائه من شأن الإيمان المسيحي، وتوجهه الأخروي وتأسيسه للشرط الكنسي للخلاص الروحي بعد الموت، وتعمقه الثنائية الفلسفية قد أعد برنامجا أيديولوجيا فلسفيا يتعارض تماما مع الرشدية. **ويمكن أن نتذكر على سبيل المثال ملاحظة "دونمان" من أن "توما الأكويني" كان أكثر اهتماما بالملائكة، وطعامهم ونومهم من اهتمامهم بالأفعال الطبيعية للأشياء"[50].**

ولذلك فقد أوضحت "أناليزه ماير" في دراستها عن سابقي غاليلي أن فهم ابن رشد للضرورة الطبيعية قد كان أساسا ديناميكيا أنطولوجيا لتفسير الظواهر، وكان بهذا ممهدا لغاليلي.

وكان ابن رشد صاحب أصالة فكرية ورؤية فلسفية حتى وهو يشرح ويلخص مؤلفات أرسطو، ذلك هو ما يؤكده الباحث الكبير الدكتور حسن حنفي[51] حين يقول: "يستخدم ابن رشد التلخيص إذن استخداما حضاريا ، ففي الوقت الذي يحذف فيه ما لا ينفع وما لا دلالة له وما يتصل بالبيئة اليونانية، لغة وشواهد وما هو جدلي خطابي من الأقاويل المشروحة، فإنه يستخدم البناء العقلي أو القول العلمي البرهاني من أجل عملية النقد الحضاري الفكري والاجتماعي، التي يقوم بها داخل الحضارة الإسلامية".

ويتابع الدكتور حسن حنفي بقوله "يأخذ ابن رشد هذه الأنوار ليضئ بها جوانب الخلط في الحضارة الإسلامية خاصة عند الأشاعرة والفلاسفة الإشراقيين والصوفية باستثناء الفقهاء الذين يعتبر ابن رشد نفسه واحدا منهم. وهذا هو سر الاستطراد الذي يأتي به ابن رشد عمدا ثم يقول :"فلنرجع إلى ما كنا فيه".. و"فلنرجع إلى ما كنا فيه من الشرح" هذه الأقواس التي يفتحها ابن رشد ليست استطرادا بل نقدا داخليا للحضارة الإسلامية يقوم به ابن رشد، بل هي الأساس والهدف والغاية من الشرح .. وهو ما يفعله كثير من النقاد

---

[50] ابن رشد ذروة تطور حضاري وفلسفي: ممثل فلسطين في مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج٢ عام ١٩٨٣م.

[51] د. حسن حنفي: ابن رشد شارحا أرسطو، ص٩، ١٠ مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج٢.

الاجتماعيين فى عصرنا هذا من شرح مذاهب الحضارة الغربية مشيرين إلى بعض جوانب الخلط فى حياتنا المعاصرة".

ولذلك يؤكد الدكتور حسن حنفى على أن مهمة التلخيص عند ابن رشد لمؤلفات أرسطو هى "أخذ نقطة البداية من مادة لها بناء للعقل الخالص ثم إسقاط المادة وأخذ بناء العقل الخالص وملؤه بمادة أخرى من بيئة حضارية مخالفة من أجل التنوير الفكري والنقد الاجتماعي، مهمة التلخيص إذن التغيير"[٥٢].

ويجب ألا ننسى الاتجاه النقدي البارز لدى ابن رشد والذي وجهه إلى كثير من الأفكار السائدة فى عصره ومجتمعه ضد كثير من الفرق الكلامية المسيطرة فى مجتمعه العربي والإسلامي -على ما سنرى- كما أن التنكر للمذهب الرسمي للدولة وتسفيه أفكار عقائدية يدين بها العصر بالإجماع ليعد باعتبار الظروف السياسية والعقائدية الضاغطة والإطلاقية فى عهد الموحدين أبعد حدا فى التحرر والشجاعة الفكرية.

ولذلك يؤكد أحد الباحثين[٥٣] على أنه إذا كان لابد من البحث عن أسباب حقيقية لاضطهاد هذا المفكر ،فمن الأحسن أن يقع استقصاؤها في هذا الموقف المثير لغضب طائفة الأشاعرة المقلدين الذين نصبوا أنفسهم مثقفين ملتزمين سياسيا لصيانة العقيدة الرسمية لدولة الموحدين.

ويكفى للإحاطة بشجاعة ابن رشد الفكرية وأصالته العلمية اشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائل فى عصر اضطهاد الفلسفة والفلاسفة. فقد أحرقت كتب ابن مسرة الجيلي عام ٣٥٠ هـ بمحضر أصحابه[٥٤].

وعرفت مؤلفات ابن حزم المصير نفسه أيام ملوك الطوائف، وكذا كتب أبى حامد الغزالي لعهد المرابطين وحوربت التيارات الأخرى من معتزلة شيعة، وصوفية متفلسفين[٥٥].

---

[٥٢] المرجع السابق ج٢ ص ١٠٦.

[٥٣] د.عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية فى علوم الشريعة ص٣٢١ مؤتمر ابن رشد ج٢.

[٥٤] النباهي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ص ٧٧ــ ٨٢.

[٥٥] انظر مجلة الأندلس ص ٢٣ المغرب عام ١٩٥٨م.

ويكفي أن نذكر هنا كيف أضطر ابن رشد إلى إنكار تعاطيه إلى الفلسفة حينما سـأله الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف لأول مرة عن هذا الموضوع ولم يصارحه ويبين الحقيقة حتى طمأنه الآخر وأعطاه الدليل على أنه يتعاطى هو أيضا، إلى الفلسفة، وإذا كـان الخليفة نفسه يتستر في دراسته للفلسفة واهتمامه بها، فهذا وحـده يبين مقـدار الغربة التي كانت تعانيها الفلسفة في المجتمع الإسلامي[56]. بل إن ابن طفيل الذي كان يعيش فـي كنف الخليفة نفسه ويحظى بعطفه وتقديره يوضح لقارئ مقدمة كتابه "حي بن يقظان" ان التفلسف في بلاد الأندلس، أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر منه لـم يكلم النـاس إلا رمزا. فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعتا من الخوض فيه وحذرتا عنه "[57].

وإذا علمنا أن الفقهاء المتزمتون لم يترددوا في تجريد حسامهم على كل من يخالفـهم في الفهم والرأي، مما اضطر مفكر كبير مثل "مالك بن وهيب" أن يتـبرأ مـن الفلسـفة وأن يحارب كل تفكير جديد حتى يحتفظ بالمنزلة التي وصل إليها في بلاط المرابطيـن لأدركنا الشجاعة الدبية التي كان يتحلى بها ابن رشد على الرغم من أنها لن تحول دون اضطهاده هـو أيضا ونكبته في أخريات حياته.

ولوقارنا بين مواقف الدوائر الثقافية المتمسكة بالآراء المذهبية، وموقف ابن رشد فـي الصراع الفكري لوجدنا عقلانية هذا الفيلسوف المجتهد عقلانية عفيفة وهادئة، بعيدة كل البعـد عن الجدل العقيم وعن الإسراف في القول أو التشنيع بالخصوم.

وإذا أردنا أن نعطي أوصافا عامة لهذه العقلانية، فإننا نعدد لها بعض المزايا التي قلمـا تتوفر عند معاصريه. فمن مزاياه السيطرة الكاملة على المواضيع والضبط الدقيق لها بسـبب تعدد معارفه، وتوسعه الثقافي في مختلف العلوم، مع إتقان الحدود الموجـودة بينـها، وإدراك الأشياء المشتركة بين الفنون المتقاربة الأغراض، فهو لا شك المدرك المدقق لأغراض العلوم الفلسفية مع الشعور بما يصلح منها لمساندة العقيدة الإسلامية، وما هو بعيد عـن روح هـذه

---

[56] المراكشي: المعجب ص ٢٤٢.

[57] ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٦١ دار المعارف بمصابن طفيل: حـي بـن يقظـان ص ٦١ دار المعارف بمصر.

العقيدة، فبناء الحدود المنهجية بين الفلسفة والشريعة، يجب بناؤها وإقامة جسر التساند بينهما ممن تصح إقامته موقف مدروس ناتج عن ثروة فى إطلاع محكم.

هذا فضلا عن على الاعتماد القوي على النصوص والرجوع إلى المصادر نفسها سواء منها الإسلامية وغير الإسلامية، مع الإقرار بكل أمانة بعدم الإطلاع على بعضها إن تعذر هذا الاطلاع، مما يحقق أكبر قدر من الموضوعية.

ومن تصفح آثاره العلمية نجد أن السمة الغالبة والرئيسة التى اتصف بها مذهبه هي سمة العقلانية والارتكاز إلى العقل الإنساني فى شقه الناطق ونهجه المنطقي المستند على البرهان والنظر والحكمة وينعقد مع هذه السمة توجهه العلمي المستند إلى التجربة الطبيعية والعضوية، فهو طبيب ومجرب مما يملي على شخصيته توجها معينا يسعى إلى السبب الواقع والعلة القائمة المتعينة، كل ذلك عمل على وسم آرائه بنهج وطبع معتقداته بطابع العقل والربط والتعليل والتجريب إضافة إلى تأثره بالأرسطية النقية من غير شوائب المزج الذي أصابها على يد الشراح الاسكندرانيين ومن ثم المشائية العربية.

فالرشدية الحقيقية تتميز عن سواها بتلك الخصوصية الإسلامية والتعمق فى مسألة التفسير تعمقا اجتهاديا له المنحى المميز وفيه التوجه الجرئ الحر، ولا سيما أنه قاضي قرطبة، فهو يعرض للصلة بين الشريعة والحكمة لجهة الإباحة والحظر، فالنهج إسلامي، ثم يتطرق إلى مبدأ العقل وعمله فى ميدان الآيات القرآنية، فالتوجه إيماني، ومن ثم لمبدأ العقل وفعاليته، فالتوجه إنساني.

ولا مندوحة أن علمنا أن هذه التوجهات قد أثبتت فى رسائله الفلسفية ظاهرة حينا وخفية أحيانا، ومما لا ريب فيه أيضا أن الرشدية تأثرت بأعمال المفكرين العرب والمسلمين السابقين فى المشرق والمغرب، خصوصا ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣هـ /١١٣٨م وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص للكشف عن معناها المضمر.

وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم[٥٨] علما بأن التمييز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية والعقلية المجردة والمستوى المشترك بين الحس والعقل جاء عن ابن باجة واضحا[٥٩].

نخرج من هذا إلى أن ابن رشد فيلسوف متميز فى نظرته وأفكاره يشترك مع مشائية العرب فى اعتماد الفكر اليوناني قاعدة انطلاق وينعطف فى مجرى خاص اختص بأخذ أرسطو نقيا من الشوائب حيث قدم بعد هضمه وتمثله شروحا ومؤلفات انطبعت في قالبها وانسكبت فى المعاني الإسلامية الشرقية بما تحمله من أبعاد وتصورات وآفاق محددة انسكابا وامتزاجا، لقد أعاد ابن رشد الاعتبار إلى العقل المعرفي طريقا نحو إبراز أهمية دوره فى معارفنا وعلومنا، وكذلك نحو تصحيح مسار الفكر الكلامي والفلسفي.

ولقد أسس العلوم الطبيعية والتجريبية فى بعديها الطبيعي والميتافيزيقي حين أقر السببية بين المحسوسات والأفعال الإنسانية، موسعا من جديد إطار مجالات العقل في الطبيعيات والكشف عن الطبائع والإمكانات الدفينة فى الأشياء وقد خص المسألة السابعة عشر من مسائل التهافت لإثبات وتأييد موقفه هذا، ردا على الغزالي والأشاعرة الذين أنكروا الضرورة واستبدلوها بالعادة.

يرى ابن رشد أن من التبس عليه الأمر فى الأسباب الفاعلة، ولم يدرك علاقة العلة بالمعلول، وجب عليه أن يبحث عن المجهول أو أن يطلبه من العلوم[٦٠].

وهذا هو تحديد المنهج العلمي الصحيح حيث يميز العقل بين ما هو معروف بنفسه أو محسوس ضرورة ، وبين ما لا تحس له أسباب فتمسي مجهولة أو مطلوبة.

هنا يحاول الذهن أن يسبر غور هذا المجهول ويكشف عن خفاياه، فالعقل لا يستطيع الاكتفاء بحد الملاحظة والتوقف عند تبين العادة فقط، إنما هو مخول بطبيعته

---

[٥٨] Avermpace, Letterd , adieu p. 41 نقلا عن رفيق العجم: ابن رشد فى رسائله الفلسفية ص١٠٠٩ ، مجلة الفكر العربي العدد٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.

[59]Zainaty : la moale d'Avempace, vrin

[٦٠] ابن رشد: تهافت التهافت ص ٨٧٢ دار المعارف مصر ١٩٦٤م.

التفتيش عن العلل بغير تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء[61] فأي وظيفة يشغلها العقل إذا ما نفينا السببية؟

والعقل ليس هو أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[62] أو ليست المعرفة الحقيقية للأشياء هى المعرفة بالعقل كما رأي أرسطو في علم ما بعد الطبيعة؟ فالعلم الحقيقي، أي العلم اليقيني يستند إلى معرفة المسببات عن طريق أسبابها، وهو ما يمثل الأسس المنطقية ، التى إذا أنكرناها تهنا فى مجالات الظن، ونفينا كل برهان وحد للدلالة[63] على الأشياء عدا أن من يضع "أن ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا" كما هو حال الأشاعرة.

هذا من جهة العقل وطبيعته المنطقية ومجالات عمله المعرفية. أما من جهة الأشياء، فإن من ينكر سببية المحسوسات ينفى الأسباب الطبيعية ويرفع الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها "فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها"[64].

فعندما يجهل العقل طبيعة الشيء الحقيقية لا يعود يميز بين هذا الشيء أو ذاك. نقع هنا فى مشكلة النسبية فى العلوم والمعرفة الإنسانية، تلك المشكلة التى دفعت بأفلاطون أن يثبت فى كتابه "كراتيل" Cratyle أن الاسم Le nome ليس مجرد لقب يطلق على الشيء ويتبدل مع الزمن والصيرورة، إنه بطبيعته يحمل معنى ثابتا نؤكده برجوعنا إلى الواقع الآني حيث نقارن الاسم مع الشيء الذي يحمل اسمه ونرى مدى مطابقتهما لبعضهما[65].

---

[61] د. جيرار جهامي: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة ص ٢٦، ٢٧، بيروت ط٢ عام ١٩٩٢م.

[62] ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٨٥ السابق.

[63] ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٤٠.

[64] ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٨٢.

[65] Platon ,Cratyle de la ple iad, 1950 p. 688, 439

أما أن يدعي الأشاعرة نفي الضرورة والاستعاضة عنها بالعادة أو التكرار وأن المشاهدة لا تدل على أكثر من حصول الفعل عند الملاقاة فقط[٦٦] فهذا ما يدفع إلى التساؤل عما يعنون بمفهوم العادة هذا: هل يريدون أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟

"ومحال لأن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر"[٦٧] هذا الانعطاف مجددا نحو طريق المنطق جعل ابن رشد يركز على أهمية العلم البرهاني والمنطق، إدراكا للعلم اليقيني وهذا ما دفعه إلى أن يرد على الغزالي والأشاعرة في مسائل التهافت، ليدحضها ويبين قصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان، حيث يُمسى هذا الأخير المقياس الرئيس للتمييز بين الأقاويل الجدلية والإقناعية المترجرجة والأقاويل البرهانية الثابتة.

فالمنطق البرهاني عنده يلعب دور المعيار الذي به نقيس صحة العلوم في جميع الموجودات على أتم ما في طباعها أن يحصل للإنسان[٦٨].

أما البرهان بحد ذاته فهو "قياس يقيني يفيد علْم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع"[٦٩].

وكي تظل منطلقاتنا العقلية ثابتة أمام رجال الفق والكلام، فقد رأيناه يخص مصنف فصل المقال لهذا الغرض، مبينا أن هذا النوع من النظر، دعا إليه الشرع وحيث عليه، فالشريعة توافق الفلسفة، لا بل تحث على النظر العقلي.

---

[٦٦] يقول الغزالي: "والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به" تهافت الفلاسفة ص٧٧٩.

[٦٧] ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٨٢

[٦٨] ابن رشد تلخيص منطق أرسطو ص١٣٧ تحقيق د.جيرار جهامي ، كتاب القياس ج ١ بيروت عام ١٩٨٢م.

[٦٩] السابق ج٢ من كتاب البرهان ص ٣٧٣.

وإذا أردنا تبين الأصالة الفلسفية العميقة لأبن رشد وفلسفته، فما علينا إلا التعمق قليلا في نظرية المعرفة عنده، وبحث الأسس الفلسفية التي قامت عليها وبالتالي معرفة تلك الأنطولوجيا التي ينتهي إليها ابن رشد.

كل مفكر أو فيلسوف يحاول لأن يؤسس المعرفة عن طريق النظر الفلسفي حتى يتسنى له من بعد بناء صرح العلوم الميتافيزيقية عنده بناء مطابقا للتجربة الإنسانية وعقلانيتها.

لذلك نجد أن النتائج الفلسفية التى وصل إليها كل من ديكارت هى التى مكنته من تأسيس علومه الفيزيائية، كما أن اكتشافات ابن سينا وابن رشد العلمية سواء منها المتعلقة بميدان الطب أو علم النفس أو علم الطبيعة، ليست في نظرنا سوى لوازم لمنهجيتهما الفلسفية ولواحق لها سيما لنظرية المعرفة عندهما.

فإذا كانت المنهجية التى أتبعها أبو الوليد ابن رشد فى هذا المجال مغايرة تماما لمنهجية ابن سينا وديكارت، فإن منهجية هذين الفيلسوفين أتت متشابهة إلى حد بعيد سواء من حيث النتائج التى وصل إليها كلاهما أو من حيث المصادرات التى اقتضتها كلتا الفلسفتين، إن يكن ديكارت قد تأثر بابن سينا وبما ترجم من كتبه إلى اللاتينية[٧٠].

ومستندنا في ذلك أننا نجد كثيرا من العناصر السينوية فى فلسفته كإثبات الإنية بمعزل عن الجسمية، والبرهنة على وجود الله انطلاقا من جوازية الإنسان والعالم، وتأسيس المعرفة الإنسانية بالالتجاء إلى مبدأ مفارق متعال.

فالبحث عن اليقين هو الدافع الأساسي الذي بعث ديكارت إلى تجربته الفلسفية وكذلك رغبته في استكشاف الأساس الحقيقي الذي يضمن للإنية وجودها الحقيقي الثابت كما يضمن لها حق المعرفة لما سواها، والذي بمقتضاه تدرك أن الطبيعة الخارجية بقوانينها ليست من نسيج الأوهام.

---

[٧٠] د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص ١٤٩-١٥٤ القاهرة عام ١٩٦٨م.

لذلك يفرض عليه منهجه أن يشك في كل شيء حتى يتسنى له الوصول إلى مبدأ ثابت بعيد عن الوهم وغير قابل للشك. ولذلك يشك ديكارت في الحسيات والعقليات، بل في وجود العالم الخارجي "إذ قد تكون فيّ ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعض، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معونة من الأشياء الخارجية"[71].

ولكن ديكارت فجأة يكتشف شيء غير قابل للشك، وهو وجود ذاته أو إنيته التي تبقى ثابتة كل مرة حاول أن يشك فيها، من حيث أن الشك نوع من التفكير، هذه الحقيقة تعد أول المعارف اليقينية التي اهتدى إليها، ولم يتم له ذلك بترتيب مقدمات أو إقامة براهين عليها، وإنما بتجربة حدسية مباشرة يعي فيها ذاته كفكرة دون واسطة ،من موجود آخر أو من الغير[72].

ويصل ديكارت بهذا الكشف إلى معرفة نفسه كجوهر مستقل عن الجسم حقيقته الفكر، وليست تدرك به ولا هي في وجودها محتاجة إليه يقول:"الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من خيالي صور الأشياء الجسمية جميعا.. ولكنني لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك إنيتي"[73]. **ويذلك يثبت ديكارت أول معرفة غير قابلة للشك وهي إدراك الذات لنفسها إدراكا مباشرا Cogito Ergo sum "أنا أفكر إذن أنا موجود".**

فإذا استعرضنا برهان الرجل المعلق في الفضاء لابن سينا الذي يقول فيه: "لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيئ إلا عن ثبوت إنيتها"[74].

سنجد أن ابن سينا لم يقصد به غير إثبات الإنية ومغايرتها للجسم، حيث أراد أن يبرهن على أن "الأنا" أي الذات الواحدة المستمرة بعينها متميزة تماما عن الجسم، وأنها أيسر

---

[71] ديكارت : التأملات ، ترجمة د.عثمان أمين ص ١٠٧ القاهرة عام ١٩٦٥.

[72] ديكارت : المقال في المنهج ، ترجمة د.عثمان أمين القسم الرابع ، القاهرة.

[73] ديكارت : التأملات ١٠١.

[74] ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ص ١١٩ ، القاهرة عام ١٩٥٨ م.

وأقرب معرفة منه، إذ أنها تعرف ذاتها بذاتها بغير واسطة الحواس أو التخيل، بل حدسا غير محتاجة إلى الغيرية أو إلى وجود العالم الخارجي، فجوهرها مستقل عن الجسم، لا تفسد بفساده، ولا تنعدم بانعدامه[٧٥].

وبغض النظر عن مسألة تأثر ديكارت بابن سينا، وهي مسألة لا يتطرق إليها شك، فإننا بازاء منهج وأسلوب فلسفي واحد لاكتشاف الذات، ثم تأسيس نظرية المعرفة عليها، وما يترتب على ذلك من رؤى ميتافيزيقية.

إلا أننا نجد ابن رشد الذي اطلع على أعمال ابن سينا وأدرك أهدافها وأغراضها يشن عليه حملة شعواء، وهذا نتبينه فى نقده لكثير من نظرياته وآراءه، نجده كما اختلف معه فى البناء الفلسفي ونقده فى كثير من المواضع لا يرتضي منطلقاته الفلسفية، فيرفض منهج ابن سينا فى إثباته للإنية، ويرى أن هذا محض تخيلات، فلا يمكن للإنية أن تثبت إلا من خلال الغيرية، ولكى نفهم نقد ابن رشد لهذا علينا تذكر نقده لابن سينا فى مفاهيم فلسفية أساسية مثل نقده لمفهوم الواجب والممكن والجائز، ولكثير من المفاهيم الفلسفية التى سنتناولها.

فمنهج ابن رشد الفلسفي لا يعتمد إلا على ما هو موجود وجودا حقيقيا واقعيا أو وجودا ممكنا جائزا، والجائز عنده ليس ما لا حد له أو لا فصل له أو ما يتوهمه الإنسان، وإنما الجائز هو الذي يستمد كيانه من طبيعة الوجود لا من مباحث المنطق يقول:

" وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس ان الشيئ يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضى العقل حينئذ قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز"[٧٦].

أما الجواز فى العقل أو المنطق فجهل، يقول ابن رشد أيضا: "الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل وليس هو الجواز الذي فى طبيعة الموجودات كقولنا :المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل"[٧٧].

---

[٧٥] ابن سينا :الشفاء ج١ ص ٢٨١، ٢٨٢ طهران.

[٧٦] ابن رشد مناهج الأدلة ي ٢١٠ ، القاهرة عام ١٩٥٥م.

[٧٧] السابق ص ٢١١.

ومن هنا لو حدنا عن هذا المبدأ الأساسي الذي به يتم وجود الجائز وثباته لأجزنا وجود العنقاء والغول، وافترضنا بالتالي افتراضات غير جائزة الوجود، ثم استنتجنا منها أمور ندعي وجودها وواقعيتها كما فعل ابن سينا بخرافة الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء، إذ أطلق لعنانه الخيال، وأثبت ذاتا لا علاقة لها بالواقع ولا صلة لها بالعالم الخارجي، وهو ما سيقع فيه "ديكارت" ويظل حبيس ذاته، لا يخرج منها لإثبات العالم الخارجي بغير الضمان الإلهي، والذي يعتبر حلا لاهوتيا غير عقلي أيضا. ومن هنا تخالف فلسفة ابن رشد فلسفة كل من ابن سينا وديكارت لاقتضاءها ذلك.

وهناك سبب ثاني تقتضيه فلسفة ابن رشد لرفض هذا المنهج السينوي في إثباته الإنية وهو يتمثل فى مغايرة المصدر الذي تنطلق منه كلتا الفلسفتين، فبينما ينطلق ابن سينا من التعقل المحض، ليدرك إنيته، ترى ابن رشد يولى اهتمامه إلى الموجود أي إلى العالم الخارجي الذي بانكشافه تنكشف الإنية الشخصية الناشطة التى بدورها الفعال تجرد المعانى المعقولة عن المعطيات الحسية وتقدمها إلى العقل فيصير تلك المعقولات بالفعل، بعد أن كان مجرد استعداد وقابلية[٧٨].

فيعقلها كما يعقل ذاتيته وبذلك يصبح العقل الإنساني بوجه ما جميع ما عقله من معقولات، وإن ظل بوجه ما مغايرا لتلك المعقولات التى جردها ووحدها، لتكون صورا ذهنية، فهناك إذن وحدة عقلية تشكل الإنية الشخصية وإن بدت عند التحليل بمظاهر شتى[٧٩].

فالعقل الهيولاني ليس سوى استعدادات صورتها العقل بالفعل والعقل بالفعل هو مادة للعقل المستفاد الذي يعد صورته، والعقل الفعال الذي هو صورة العقل المستفاد ليس سوى القوة العقلية المجرد للصور الهيولانية، والتى بترتيبها وتوحيدها إياها تجعلها معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة.

---

[٧٨] انظر ابن رشد السابق ص ٢١١.

[٧٩] يقول ابن رشد فى " الشرح الكبير" لكتاب "النفس " والنص العربى مفقود وليس لدينا إلا ترجمته اللاتينية

يقول ابن رشد:"إذن فقد تبين أنه يوجد فى النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقـولات والآخر قبولها، فهو "العقل" من جهة فعله للمعقولات يسمى فعّالا ومن جهة قبولـه إياهـا يسمى منفعلا، وهو في نفسه شيء واحد"[80].

ومن هذا يتبين لنا مخالفة ومغايرة ابن رشد ليس لابن سينا فقط، بل لكل المدرسـة المشائية العربية التى جعلت للعقل الفعّال الدور الأساسي فى المعرفة الإنسانية، وبالتـالي تأسيس المعرفة فى مبدأ مفارق، ومتعال على الوجود الإنساني، إذ يهبط بالعقل فيجعله حالة من حالات العقل الإنساني حين يكون فى أرقى إدراكاته.

وبذلك يؤسس المعرفة الإنسانية فى مصدر إنساني وليس فى مصدر متعالى ، يستمد منه معارفه ومدركاته ، وهو ما انتهى إليه باحث فى دراسة شيقة في مقارنة بين ابن سينا وابن رشد إذ يقول:

"هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتى أقر بها ابن رشد تعد ثـورة خطيرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل مـن العقل الفعال آخر العقول السماوية ولم يقل بشأنه أنه فضلا عن عنايته بعالم الكون والفساد يصير العقل الهيولاني عقلا بالفعل والمعقولات الهيولانية معقولات بالفعل بعـد إن كـانت بالقوة، فطرافة ابن رشد فى هذا المجال تتمثل فى إقراره بالوحدة الشخصية التى لا دخـل فيها للعقول السماوية أولا ثم فى اعترافه بأن الإنية هى علم ومعلوم، وأن العلم معلوم عن الموجود "إذ وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا"[81]..

إن أعظم ثورة فلسفية قام بها لأبو الوليد ابن رشد فى إثباته إثباتا قطعيا أن وجـود الأنا ينكشف لا عن طريق التفكير المحض المنغلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهنـى والعقل يجرد الصور الهيولانية ليجعلها معقولات بالفعل[82].

---

[80] S.nogules : Al-Andalus 1967 p. 1-26.

[81] ابن رشد : الشرح الأوسط لكتاب النفس ، مخطوط عربي مكتوب بحروف عبرية موجود بالمكتبـة الوطنية بباريس تحت هذه العلامات :
N.A.T hebreu 1009- ancien fond 3171 fols 103 v .155.

[82] ابن رشد : الضميمة ضمن كتاب فصل المقال ص٦١، بيروت عام ١٩٦١م.

ويحدثنا ابن رشد عن ديناميكية هذا العمل الإدراكي بقوله: "ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلي فيه هو المدرك ولذلك قيل أن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ويقبلها قبولا غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته إذ كانت ليس تصيير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس"[83]. ويقول أيضا: "وذلك بين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته إذ كانت هى نفس المعقولات"[84].

وقد ردد ابن رشد هذا المعنى فى كثير من مؤلفاته حتى صار يقينا عنده أن الإنية لن تتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التى بحضورها لدينا وترابطها مع بعضها تعد عمدة وأساسا لمعرفتنا بها وبذاتنا.

إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لجر ذلك على المفكر أخطر المشاكل الفلسفية، كمشكلة وجود العالم الخارجي، ومشكلة المعرفة وكيف تؤسس، وكيفية إثبات الغيرية بعد أن انكفأت الذات على نفسها وأصبحت أسيرة ذاتها، ولذلك ينطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه، لا من نفسه ليدرك الموجودات، فعلم الإنسان بنفسه لهو رهين علمه بالموجودات كما أن علمه بالموجودات يلزم عنه ضرورة علمه بذاته.

وهذا بخلاف "ديكارت" صاحب الأثنينية، أي الذات فى مقابل العالم، وهي أثنينية جوهرية طرفاها مفصلان عن بعضهما البعض، ولكي يوصل بينهما كان لزاما عليه الالتجاء إلى مبدأ ثالث يكون وصلا بين الطرفين المنفصلين، وبالتالي كان لزاما عليه أن يبرهن على وجود الله قبل أن يقر بوجود العالم الخارجي، وبصفة عامة بوجود الغيرية، وما وجود الله هنا إلا ضمان لوجود العالم الخارجي الذي نحسه ونتخيله ونتصوره، فلا يمكن أن يكون الله قد وهبنا طبيعة تقدم لنا من أحاسيس وتخيلات غير صادرة عن موضوعات موجودة حق[85].

---

[83] د. عبد المجيد الغنوشي: تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد ص ٢٥٨ـ ٢٥٩ الذكرى المئوية لابن رشد بالجزائر عام ١٩٨٣م.

[84] ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص٧٧ القاهرة عام ١٩٥٠ م.

[85] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ضمن رسائل ابن رشد ص ١٤٧ حيدر آباد عام ١٩٧٤م

فلو لم تكن الأفكار التى تنقلها إلينا هاتان الملكتان صادرة عن أشياء موجودة وجـــودا صادقا لكان الله مخادعا[٨٦]. فثبات وجود الله كان أول يقين بعد ثبات الإنية هــو الــذي سـمح لديكارت بالتعرف على العالم الخارجي، وهو الذي قدم له الضمان الأساســي لمعرفــة هــذا العالم[٨٧].

فالإنية الديكارتية ليس فى مقدورها أن تؤسس شيئا خارج نفسها، وهي تفتقر دوما إلــى مصدرها وخالقها الذي حفظ عليها وعلى العالم حقيقته ووجوده.

ومن هنا يمكننا تبين الصبغة اللاهوتية الخفية، في مذهب ديكارت، فضلا عن وقوعه فى الدور Cercie vicieux حينما يبرهن على وجود الله ووجود المعاني الأزلية الواضحة المتميزة[٨٨].

وما يقال عن ديكارت وابن سينا ينسحب بشكل أساسي على كل الفلسفة المشــائية العربية لالتجاءها إلى المبدأ المتعالي الذي تسميه العقل الفعّال حينا وواهب الصــور حينــا آخر، لتؤسس فيه المعرفة الإنسانية وتجعل منه الضمان الوثيق، والذي يتطابق بواســطته الوجود والمعرفة، فقد أقر كل من ابن سينا والفارابى بوجود العقل الفعال الذي هــو العقــل العاشر فى سلسلة الفيض والذي له دورا أساسيا فى إحــداث الموجــودات، ويمكــن العقــل الإنساني (بعد إخراجه من حالة القوة إلى حالة الفعل) من تعقلها حيث يقول ابن سينا: "..أثــر العقل الفعال يشرق على المتخيلات، فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلــها بأنفسنا"[٨٩].

---

[٨٦] ديكارت : التأملات ص ٢٢٤.

[٨٧] ديكارت : التأملات ص ٢٣٠.

[88]F,Alquei : Descartes . p.232 puf . 1950.

[٨٩] الدور صورة من صور المصادرة على المطلوب ، وهو استدلال يعرفه (جــون ســتيورت مــل) بكونه: "البرهنة على كل واحدة من قضيتين بالأخرى" ويذكر سبب الوقوع فيه بقوله:"إنه كثــيرا مــا يقترفه الذين يستعجلهم بقوة مخاصمهم فيضطرون إلى أن يعطوا أدلة على رأي لم يفحصــوا أسســه فحصا كافيا وهم يتقدمون به ".وانظر: مشكلة الدور الديكارتي: د. الربيع ميمــون ص٦٨، ٦٩ ط٢ الجزائر عام ١٩٨٢.

فإذا كان واجب الوجود عنده مصدر الموجودات.جميعا عن طريق العقل الفعّال[٩٠]، ومصير العقل الإنساني الهيولاني عقلا بالفعل بأن يهب له صور المعقولات.. فوجود الغيرية ومعرفتها يؤسسهما الله ويضمنهما الإنسان[٩١]. وبهذه الطريقة الغريبة يغدو مستوى المعرفة ومستوى الوجود متطابقين وكيف لا وقد انطلقا من مصدر وينبوع واحد، ليس هو شيئا آخر سوى الله الضامن لوجودهما عن طريق العقل الفعال والمؤسس لهما أوثق تأسيس[٩٢].

أما ابن رشد فلم يكن فى حاجة إلى ضمان أو صدق إلهي ليثبت ذاته أو إنيته أو ليثبت العالم الخارجي، أو ليثبت إمكانية المعرفة الإنسانية. فقد تبين لنا بوضوح أن معرفة الإنية عند لا تتم إلا بشرطين أساسيين:

الأول: وجود الموجودات خارج النفس. والثاني: نشاط العقل الإنساني الذي يجعل تلك الموجودات معقولات بعد أن يجرد المعطيات الحسية مما يشوبها من جسمانية ويوحد بينها، فيعقل ذاته بتعقله إياها، لذلك فوجود العالم الخارجي ضمانا لوجود إنيته وضمانا لوجود الغيرية بالنسبة إليه ما دامت إنيته لا تتأتى لها معرفة ذاتها إلا بانكشاف العالم الخارجي لها.

وأنى تتأتى له معرفة ذاته، بل نفسه الناطقة إذا ما كانت بمعزل عن الغيرية وعن الموجودات الخارجية التى هي وإياها فى حالة "اتصال" وما دام العقل الفعال فى فلسفته ليس شيئا سوى ذلك الموحد لعملية التعقل فى الإنسان والمنظم لها، فإن تعقلنا لذاتنا يقتضي أن نكون قد أدركنا النظام والترتيب الموجودين فى العالم الخارجي، إذ كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى[٩٣].

---

[٩٠] ابن سينا : عيون الحكمة ص ٤٣ القاهرة عام ١٩٥٤.

[٩١] ابن سينا :التعليقات ص ٩٩ القاهرة عام ١٩٧٣.

[٩٢] السابق ٩٥.

[٩٣] تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت ص ٢٦٤ د.عبد المجيد الغنوشى بالمغرب الذكرى المئوية الثامنة، وانظر ابن رشد: التهافت ص٣٥٢.

"كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها"[٩٤]. ومن هنا فوجود العالم الخارجي هو الضمان الأساسي لمعرفتنا به: "لو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أول علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءا من موجودات الله"[٩٥].

ولذلك لم يبق لابن رشد بعد أن أظهر المنهج المثبت للإنية والغيرية وبعد أن أشار إلى الطريق الموصل إلى معرفة الصانع طريق تصاعدي ينطلق من الموجودات إلى الله الخالق والصانع لها، خلافا لما سلكه ديكارت الذي أنطلق من مجرد الماهية ليصل إلى وجود الله بوثبة غير مبررة.

ولم يبق لابن رشد بعد ذلك إلا أن يفحص عن الموجودات وينظر في خصائصها وماهيتها لكى تتسع بذلك آفاق المعرفة الإنسانية أمامه حيث أن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده[٩٦].

وبذلك يتسنى لابن رشد أن يؤسس ميتافيزيقاه بعد أن أسس المعرفة الإنسانية تأسيسا إنسانيا غير ملتجئ إلى صدق أو ضمان إلها، ومن هنا سنجده يرفض ميتافيزيقا كل من ابن سينا والمشائية العربية ليؤسس ميتافيزيقاه المتفقة مع منطلقاته الأساسية والإنسانية، حيث تنطلق من الفكر الإنساني ومن ظاهراته أي من نشاطه المرتبط ارتباطا وثيقا بعالم التجربة، بدون أن يلتجئ إلى أساس ديني أو لاهوتي.

وإن لم يمنعه تأسيسه للمعرفة لتصبح إنسانية أن يهتم بالدين ومبادئه ومنطلقاته التى تختلف عن مبادئ ومنطلقات الفلسفة أو المعرفة الإنسانية، وإن كانت تلتقى معها فى كثير من الحقائق، وتنتهي معها إلى نفس الغايات والمقاصد.

---

[٩٤] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٠٣ القاهرة عام ١٩٥٥م.

[٩٥] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج١، ص ١٠، بيروت عام ١٩٦٧م.

[٩٦] السابق ج١ ص١٠

ولكن نزعته العقلية هذه ليست سوى نشاط العقل الذي يعيد بناء الواقع انطلاقا مـــن الواقع ذاته واستنادا إليه وليس استنادا إلى مبادئ متعالية على هـــذا الواقـــع، فالمعرفـــة الإنسانية هي إدراك للموجودات من حيث أسبابها ومسبباتها الموضوعية.

"والعقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق مـــن ســـائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أن هـــهنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيئ معلـــوم أصـــلا علمـــا حقيقيا، بل إن كان فمظنون"[٩٧].

---

[٩٧] ابن رشد : تهافت التهافت.

الفصل الثالث :

ابن رشد الشارح والجهاز التحليلي النقدي

يمكن أن نتبين كثيرا من القيم العلمية والفلسفية التى نحن أمس الحاجة إليها فى العصر الحديث فى ابن رشد الشارح، فإن ابن رشد وتلخيصاته لمؤلفات أرسطو تضم جهازا تحليليا نقديا غير مسبوق فى الفكر الإسلامي. بل إننا يمكن أن نتبين كل شخصية تابن رشد العلمية والفلسفية من خلال هذا الشرح.

وهذه خاصية يمتاز بها عباقرة الفكر الإنساني، حيث يتركون بصماتهم العلمية الواضحة فى كل ما يقومون به من أعمال علمية، خاصة حين يكون هذا العمل تحليلا واستخلاصا لأفكار وفلسفات السابقين ومحاولة الاستفادة القصوى منهم فى تطعيم حضارة جديدة تتمثل فكريا وثقافيا كل ما أتت به الحضارات السابقة.

فيمكننا أن نتبين فى هذه الشروح العقلانية الرشدية الواضحة، القدرة على التحليل والتفسير الفلسفي، ومن وراء ذلك منهج نقدي يفحص ويمحص وينقد مستخدما أساليب ومناهج من النقد استفادها من تلك العلو الدينية التى برع فيها كفقيه وأصولي، وممارسات من النقد الداخلي والخارجي للنصوص اكتسبها من علوم الحديث ومن معايشته لمسائل القضاء والفتيا والاجتهاد التى عاشها إضافة إلى قيمة علمية هامة تمثل جوهر منهج البحث العلمي الحديث، وهي محاولته تحقيق أقصى موضوعية ممكنة، باكتشافه لفلسفة أرسطو واستخلاص آراءه العلمية والفلسفية صحيحة وخالصة من كل تشويه لحق بها أو انحراف أضفى عليه من جراء سوء تأويلات الشراح والمترجمين.

خاصة وأن الشرح عند ابن رشد يبين عن موقف حضاري وليس تبعية فكرية، ويكشف عن اقتناع عقلي عميق بالاستمرارية التاريخية للحضارة الإنسانية، وتراكم الخبرات الحضارية من خلال التأكيد على وحدة الفكر الإنساني، وعلى عالمية الفكر، وهى صفة إسلامية ظهرت فى أعمال الفلاسفة المسلمين ومواقفهم من الحضارات المجاورة.

وهو ما يؤكد عليه مثلا الفيلسوف العربى الكندي أول الفلاسفة المسلمين حين يقـــول: "وينبغي لنا ألا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أنى أتى، وإن أتى من الأجنـــاس القاصية عند الأمم المتباينة"[98].

ولذلك يؤكد الدكتور حسن حنفى[99] على أن شرح ابن رشـــد والشـــراح المســـلمين للفلاسفة اليونان ليس بغريب على الحضارة الإسلامية التى جعلت من الشرح والتلخيـــص عملها الأساسي فى عصر الشروح والملخصات والموسوعات.

بل إن الشرح يدل على مدى استيعاب الحضارة الشارحة وبلوغها وقدرتها على تمثل الحضارات المجاورة بعد أن تمت ترجمة أعمالها وتعريب مصطلحاتها.

ومنذ بداية الفلسفة عند الكندي يحل الإبداع من حيث الكم حجما أكـــبر مـــن الشـــرح والتلخيص والعرض، فالفلسفة بدأت مبدعة، وليست شارحة أو ملخصة أو عارضة. ثم أتـــى الفارابي فزادت نسبة الشرح والتلخيص، ومع ذلك ظل الإبداع أيضا من حيث الكم أبر حجما.

ثم أتى ابن سينا ومحا الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من ناحية وبين الإبـــداع من ناحية أخرى، ووضع الكل فى بنية الفلسفة وفى موسوعات كبيرة اختفت -كما يذهب إلـــى ذلك الباحث الكبير حسن حنفي[100]- مصادرها التاريخية، ولم يظهر إلا بناء العقل الخـــالص أو وصف الموضوع نفسه.

ثم أتى ابن رشد ليعيد التصحيح منذ البداية، فلا إبداع بلا نقل صحيـــح لذلـــك غلـــب الشرح والتلخيص على الإبداع من حيث الكم، ومن هنا كانت العودة إلى الشرح والتلخيـــص حركة تصحيحية فى فهم النقل وفى الوقت نفسه تتضمن الإبداع خفية وتقية، بخاصة ما كـــان منها نقدا موجها إلى الموروث.

---

[98] الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى ص ٨١ تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية.

[99] د. حسن حنفى : ابن رشد شارحا لأرسطو ص٨٨ مؤتمر ابن رشد بالجزائر.

[100] د.حسن حنفى : الفلسفة والتراث ص ٣٩٤، ٣٩٥ ، الفلسفة العربية المعاصرة ، بيروت عام ١٩٨٨م.

ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد مثل الرازي والطوسي بإبداع خـــالص دون شــرح أو تلخيص، إذ لم يتجاوز النقل أبدا وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض، الإبداع فى أي مرحلـة إلا عند ابن رشد الذي استطاع تمويه الإبداع والتعبير عنه من خلال الشرح والتلخيص، بـل آثر بعض الفلاسفة مثل مسكويه، والعلماء مثل عمر الخيام، الدخول فى الإبداع مباشــرة دون مراحله التمهيدية فى الشرح والتلخيص والعرض.

ومن هنا مجتزأة هى الأحكام، لا بل مجحفة تلك التى نعتت ابن رشد الأندلسي يومــا، بأنه لم يكن يطمح إلى أكثر من الشرح والتلخيص على نصوص أرسطو، كونه مال فيهما إلى النقل والتقليد دون التحليل والابتكار، من الطبيعي أن يؤخذ ابــن رشــد بشــخصية أرسـطو الفيلسوف، العالم، وهو الذي واكب شرح معظم تأليفه والتعليــق عليــها، كذلــك مــن غـير المستغرب أن يبرز للعوام مقدار إعجابه به إلى حد القول:

" فأعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مباينة فطرته فطر الإنسانية، حتى كأنـــه أبرزتـه العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى فى النوع الإنســاني محسوسـا ومشار إليه بما هو إنسان، ولذلك كان القدماء يسمونه الإلهي"[101].

لكن العقل الرشدي أثبت أنه كان ضنينا أبدا باستقلالية وبموضوعية بانفتاح دومــا على أهل الحق أنى كانت هوياتهم[102] فإذا ما شعر أنه مقيد بنــص أو ظــاهر عقيـدة مــا، استنهض همته واستعاد حريته المبدعة عند تحليله أو تأويله لمختلف معانيهما، وقد استشــغف

---

[101] ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو، تحقيق د.جيرار جيهامي ص ٢١٣ من كتاب القياس ط٢ بيروت عام ١٩٩٢م.

[102] يقول ابن رشد فى معرض بحثه عن جهات النتائج فى الشكل الأول المختلط مقدماته من الضرورية والممكنة :"وتحصيل جهات هذه النتائج على مذهب أرسطو أن التأليف لا يخلو أن يوجد فيه نص الانطواء دائما ولا يوجد فيه معنى الانطواء دائما ... وأحسب أن هذا المقصد من التفسير هو شيء ذهب على جميع المفسرين اللهم إلا الإسكندر ... والرجل عظيم القدر جدا ، أما وكذلك يشبه أن ثامسطيوس فإنا نجده قد ذهب عليه هذا الأمر، كما ذهب على كثير من قدماء المشائين ، أما وكذلك يشبه أن يكون المعنى ذهب على أبي نصر.." وفى هذا النص دليل على شمولية شروحات ابن رشد وانفتاحه على الفلاسفة القدماء والمحدثين كافة أنظر ابن رشد : منطق أرسطو ص ٢١٣ بيروت عام ١٩٩٢م.

همته واستعاد حريته المبدعة عند تحليله أو تأويله لمختلف معانيهما، وقد استشغف الباحثين[103] هذا المنحى حين قاموا بجمع شذرات من فلسفته العامة ومنطقه الخاص من خلال تلخيصه لمنطق أرسطو.

كذلك حين أعدنا قراءة مقاطع من تفسيره لما بعد الطبيعة، واستكشفنا بعضا من الآفاق الجديدة التي أطل منها علينا. وفي هذه القرائن ما قد يكفي للرد على تلك الأحكام، وجعلنا نتأرجح في حكمنا على الفيلسوف الشارح:

أهو مجرد شارح؟ أم فيلسوف كانت له نظراته الذاتية إلى المسائل الفلسفية المطروحة عند المعلم الأول، ومن هنا تأتي أهمية النفاذ إلى صميم الشروح التي وضعها ابن رشد على التفكير الأرسطي لاستخلاص منها خلاصة تفكيره السليم.

فقد كشفت لنا بعض الدراسات عن ابن رشد أن شروحه على أرسطو بصفة خاصة تبرز لنا فلسفته، فهو يحلل، وينقد ويناقض أحيانا آراء بدت عنده خاطئة، بل يدخل في شروحه جانبا إيجابيا من مذهبه، لا يقتصر على متابعة أرسطو.

فمثل هذا القول قد قضى على الفكرة القائلة بأن ابن رشد في شروحه لا يعدو أن يكون مفكرا في إطار آراء أرسطو وحدها. كما أن بعض الأحكام المتسرعة تتهافت أمام هذه الاكتشافات، من ذلك ما يصوره الأب موريس بويج Mauric Boyges في مقدمته لتفسير ما بعد الطبيعة، حين يذكر، بأنه لا ينبغي أن ننتظر لأية ملاحظات أو نقد من جانب ابن رشد للفكر الهليني لأنه (أي ابن رشد) كان يجهل اللغة اليونانية[104].

وعلى العكس من الأب بويج، **يذهب إرنست رينان إلى التأكيد** بصفة قطعية –وهو الخطأ الذي وقع فيه في نظري وفي نظر كثير من الباحثين المعاصرين[105]– إلى أنه كان

---

[103] د. جيرار جهامي: ابن رشد الشارح الأكبر ، مجلة الفكر العربي العدد ٨١.

[104] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج ص١٣ المطبعة الكاثوليكية، بيروت عام ١٩٥٢م.

[105] انظر د. عبد الرزاق قسوم :مفهوم الزمان في فلسفة أبو الوليد بن رشد ص ١٢، ١٣ الجزائر عام ١٩٨٦م.

يستحيل على ابن رشد أن يسمح لنفسه بالتعبير عن أفكار تخالف أستاذه (أرسطو) على أنه من جهة أخرى كان يلفت انتباهنا إلى أنه لا يتحمل مسئولية الآراء التى يعرضها[١٠٦] كما يرى رينان أن المفسر لابد أن تكون له شخصية.

على أن أحدث الدراسات الفلسفية العربية، قد قضت على أحكام كل من إرنست رينان والأب موريس بويج ويغرهم من المفكرين السائرين فى هذا الخط من الذين ينفون الإبداع والموضوعية عن ابن رشد فى شروحه على كتب أرسطو[١٠٧] فقد تجاوز جهد ابن رشد الوقوف على آراء أرسطو وعرض آراء جديدة وطريقة من خلال هذه الشروح والتلخيصات، وقد كان "**يعمد إلى عرض آرائه الخاصة فى سياق شروحه وفى مؤلفاته التى وضعها بنفسه**"[١٠٨]. وذلك واضح وبين، فهو حين يعرض لآراء أرسطو يشير بقوله "قال" - "قوله" - "نظر"ـ"ذكر"ـ "صرح" وفى غير ذلك ينسب الرأي لنفسه يقول: "أقول" - "قلت" ـ "أرى"...إلخ.

وكمثال على ذلك فإن ابن رشد حصر جهده إلى حد كبير في أرسطو فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف، ليتسنى له شرحها وتلخيصها[١٠٩] ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اللاتينية، كما ذكر كل من رينان وبويج، فإنه رجع إلى الترجمات التى قام بها بعض المترجمين الأفذاذ كحنين ابن اسحق، واسحق بن حنين، ويحيى بن عدي، وأبي بشر متى، وراح يقابل بين هذه الترجمات وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها حتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين، ويصفي أقوال أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطينية[١١٠].

---

[106] Renan (E): Averroe s et le averroisne , ed Geimann levy paris ,pp.56-57.

[١٠٧] يؤكد د. محمد عاطف العراقي فى صحة جهل ابن رشد للغة اليونانية، إلا أن هذا لم يمنعه كما يقول من الإبداع والإسهام فى تلخيص أثر أرسطو من بعض العناصر الأفلوطينية.

[١٠٨] بلنثيا: تاريخ الفكر الأندلس ص ٣٥٩.

[١٠٩] جمع الأب جورج قنواتي هذه الشروحات وضعها ضمن كتاب أصدره إبان إقامة مهرجان ابن رشد فى الجزائر عام ١٩٨٧ تحت عنوان "مؤلفات ابن رشد" وجاء فى القسم الثاني من الكتاب عرض لمصنفات الشرح على أرسطو بدءا بالمنطق مرورا بالطبيعيات ، وانتهاء بما بعد الطبيعة ص ١٠٣ ـ ١٩٤.

[١١٠] د. محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٤٠ ، دار المعارف عام ١٩٦٨م

ويرجع ابن رشد الأخطاء فى مذهب أرسطو ليس فقط إلى أخطاء الترجمات، بل إلــى مبادئ الفهم العام الذي يؤدي بالضرورة إلى الخطأ فى فهم الجزئيات كما يقول: "فإن هذا مبـدأ عظيم من مبادئ الصنائع الجزئية النظرية والغلط فيه سبب لأغلاط كثيرة"[111] كما قد يحــدث الغلط من إغفال النظرة الكلية الشاملة والاقتصار على الجزئيات المتناثرة التى لا تجد دلالتــها إلا فى المذهب ككل.

وهذا هو السبب الرئيسي فى خطأ الشراح، فلم يكن لديــهم تصــور شــامل لمذهــب ارسطو. لذلك يبدأ ابن رشد ببيان الغرض الكلي من كل مقالة، فما يهمه هو المقصـــد الكلــي وليس العبارات الجزئية والألفاظ المتناثرة، وقد يبدأ البيان عن هذا الغرض الكلــي فــى أول المقالة، وقد يظهر فى آخره، فابن رشد يهدف إلى القصد وهو الموضوع الحــي فــى ذهــن أرسطو يعرضه فى أول كل مقاله. فالعلم يتكون من مجموعة من المقاصد أولا ثم تتحول إلــى أبنية عقلية ثانيا بفضل البرهان ثم تتسلسل المقالات بعضها عن البعض الآخر تسلسلا منطقيــا واضحا.

فإذا كان أرسطو قد ترك ترتيب المقالات دون نظرية عامة وقصد كلــى دون إبــراز الرباط الداخلي بينها وتسلسلها وترتيبها الذي يطابق قسمة العقل ومستويات الوجود، فإن ابــن رشد قد قام بهذه المهمة ونقل تبويب المقالات وترتيبها بوحي باتباع نظرية خالصة فى العقــل وترتيب منطقي صرف وهو ما ينقص الميتافيزيقا عند أرسطو[112].

فالدافع هنا هو تحقيق تاريخي لمذهب أرسطو بعد ضياعه على أيدي المفسرين، وغاية ابن رشد هى التحقيق والتمحيص والتدقيق عن هذا المذهب وليس مجرد اكتفــاء بنصوصــه وشرحها بمعنى استبدال لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة.

ويعرض ابن رشد للتفسيرات المختلفة للشراح ويقارن بينها، ويحكم بينها كقــاض محايد ويبين أفضلها وأقربها إلى الصواب. ويميز بين ظاهر القول وحقيقته طبقا لتفرقــة الأصوليين بين الظاهر والحقيقة، وكثيرا ما يرجع إلى النصوص الأصلية التــى اســتعملها أرسطو مراجعا تلخيصه لها وعرض الشراح لآرائها.

---

[111] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ج٣ ص ٨٤.

[112] انظر د. حسن حنفى: ابن رشد شارحا أرسطو ص ص٦٦ــ ٧٢.

وليس كل ما قاله الشراح خطأ، بل يؤيد ابن رشد أحيانا أقوال الاسكندر لأنه يتفق مع ما يظهر من نصوص أرسطو. ويذكر ابن رشد تأويلات الشراح المختلفة لمذهب أرسطو ويقارن بينها ويختار أقربها للصواب[١١٣].

ويرجع الخطأ إما إلى نسبة قول لأرسطو لم يذكر فيه هذا القول ثم يذكر الصحيح، أو عيوب فى النسخة سقط أو زيادة، وهى أخطاء ترجع إلى النقد الخارجي للنصوص كما هو الحال فى علم الحديث، ولكن القالب هو النقد الداخلي أو التأويلات المختلفة للشراح وعرضها على العقل وإرجاعها إلى النص وصحة فهمه ودقة تفسيره ، ثم يختار ابن رشد أفضل التأويلات طبقا لمنهج إسلامي وهو أقرب التأويلات إلي الألفاظ ودلالتها على المعاني، وهو ما عبر عنه الأصوليين فى بحث الألفاظ فى علم أصول الفقه كما يذهب إلى ذلك الدكتور حسن حنفى[١١٤].

فإذا ما تعددت التأويلات وكثرت صنفها ابن رشد فى تأويلين رئيسيين حتى يمكن الفصل بينهما، فيأخذ أقربها ويستبعد أبعدها بالنسبة لظاهر القول ومعاني الألفاظ، بل ويعطي ابن رشد أسباب التأويلات المختلفة إلى أقوال أرسطو ومدلولات الألفاظ على المعاني، وهو فى حقيقة الأمر لا يتبع الشراح بقدر ما يدرس الموضوع ذاته من جديد ثم يفصل بين الشراح فيما اختلفوا فيه[١١٥]، ويحاول أن يزيل كثيرا من الشكوك بشروحه فيدرس المسائل المتنازع عليها ويحكم فيها فى النهاية.

ويجب أن نعي أن ابن رشد لا يلجأ إلى أرسطو وشراحه اليونان فقط، بل يتناول أعمال الشراح المسلمين مفندا تفسيراتهم أو مؤيدا لها، وفى الغالب يكون مفندا للأسس العقلية التى أراد الشراح المسلمون أن يحولوا عليه الفلسفة الخاصة إلى فلسفة عامة.

فنقد ابن رشد لابن سينا الشارح ليس نقدا فى فهمه لأرسطو، بل نقد للأسس العقلية التى افترضها ابن سينا كي تكون فلسفة عامة فهو اختلاف فلسفي بالأصالة، وليس مجرد

---

[١١٣] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ج٣ ص ١٤٦٣.

[١١٤] د. حسن حنفى :ابن رشد شارحا ص ٧١، ٧٢.

[١١٥] ابن رشد : تلخيص المقولات ص ٦٣

اختلاف شارحين على فهم نص واحد، ويعطي ابن رشد الشراح المسلمين حقهم، فليس كل ما قالوه في أسطو خطأ بل هناك بعض الصواب.

ومن هنا يستشهد ابن رشد بابن سينا في بعض الأفكار ويرد على اعتراضاته في البعض الآخر[١١٦].

ويتبين لنا جدارة ابن رشد بلقب الشارح الأعظم في كونه يحاول أن يحقق أقصى موضوعية ممكنة يمكن أن تتوفر لدى الباحث الفلسفي، إذا علمنا أن شرحه لأرسطو بواسطة أرسطو نفسه، أي بالرجوع إلى آرائه وفحصها وردها إلى الأصول التي بنيت عليها، والمقارنة بينها، والتمس الحجج لها داخل المنظومة الأرسطية نفسها او داخل منظومة الفكر اليوناني كله -كما توصل إلى ذلك الدكتور الجابري في أحد أطروحاته الفكرية[١١٧]- مما مكنه من تلخيص فلسفة المعلم الأول أرسطو، من التشويهات والتأويلات التي تعرضت لها في عصر الأفلاطونية الموروثة وامتداداته إلى الفكر الإسلامي نفسه.

ولقد كان إعجاب ابن رشد بأرسطو راجعا إلى أنه يرى في الفلسفة الأرسطية بناء متماسكا يشد بعضه بعضا، الشيء الذي تفتقده الفلسفات السابقة والتي لم تكن تتوفر على مثل هذا التماسك المنطقي.

على أن القول بـ (إعجاب) ابن رشد بأرسطو -على حد تعبير الباحث الكبير- يجب أن يؤخذ بحذر شديد. فدفاع ابن رشد عن آراء أرسطو لم يكن راجعا دوما إلى تأييده في هذه القضية أو تلك، بل إلى رغبة في إبراز كيف أن تلك الآراء لها ما يبرها داخل المنظومة الأرسطية نفسها، أي أن الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها.

إن المبدأ المنهجي الذي سار عليه ابن رشد في شروحه على أرسطو هو قول ابن رشد حكاية عن الحكيم نفسه: "من العدل ان يأتي الرجل من الحجج لخوصم بمثل ما يأتي به

---

[١١٦] د. حسن حنفي : السابق ص ٦٣.

[١١٧] د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص ١٣٦، ١٣٧ ندوة ابن رشد بيروت عام ١٩٨١م.

لنفسه"[118]. فعلا لقد كان ابن رشد يعتبر أرسطو صديقا وخصما فى آن واحد، لقد كان يعتــبره صديقا، لنه يرى فيه فيلسوفا عظيما جعل هدفه البحث عن الحقيقة.

فابن رشد ينظر إليه بوصفه مجتهدا أي علاما يحاول فهم كتاب الكون، ولكن ابن رشد كان واعيا كل الوعي بكون أرسطو خصما له، لقد كان واعيا بأن المبادئ التى كـــان يســتند إليها أرسطو فى البحث عن الحقيقة، لم تكن كلها على وفاق تام مع المبادئ التى يرتكز إليـــها الدين الإسلامي الذي يعتنقه ابن رشد.

وهكذا، فمن جهة كان ابن رشد وأرسطو صديقين حميمين لأنهما يسيران على نفـــس الطريق، طريق العقل، ويهدفان إلى نفس الهدف، هدف الحصول على الحقيقة، ولكنهما مـــن جهة أخرى لم يكونا يصدران من نفس المنطلقات والأصول، لقد كان لكل منـــهما منظومتــه المرجعية الخاصة.

هذا الشعور المزدوج إزاء أرسطو، الشعور الذي يحكمه التناقض الوجدانـــي ينعكــس أثره على قراءة ابن رشد للفسفة الأرسطية نفسها، إن رغبة فيلســوف قرطبـــة فـــى احـــترام المنظومة الأرسطية، جعلته يضطر إلى تأويل بعض آراء أرسطو تأويلا خفيفا ذكيـــا، وذلــك حتى لا يشوهها من جهة، وحتى لا يتركها تحمل تناقضـــا ظـــاهرا صريحـــا مـــع العقيـــدة الإسلامية"[119].

ومن هنا اكتسبت عملية شرح أرسطو مظهرا جديدا: التقليل إلى الحد الأقصـــــى مـــن الخلاف والتباين بين وجهة نظر أرسطو والوحي الإسلامي.

وعندما يتضح له أن عملية التقريب بين الجانبين مستحيلة يجتهد فـــــى طلـــب العـــذر لأرسطو مبينا أن المقدمات التى اعتمد عليها هذا الفيلسوف تلزم عنها تلك النتائج البعيدة عـــن المنظور الإسلامي، وبالتالي ــوهذا ما يؤكده ابن رشد مرارا ــ فـــإن هـــذه النتـــائج ليســت صحيحة صحة مطلقة، وإنما هى صادقة فقط داخل المنظومة الأرســـطية، فصدقـــها صـــدق منطقى، مشروط بصدق المقدمات التى أنتجتها.

---

[118] ابن رشد : تهافت التهافت ج١ ص ٣٦٩.

[119] د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ص١٣٦١٣٧.

وهكذا فلم يكن هدف ابن رشد الدفاع عن أرسطو في كل الأحوال، بل لقد كان هدفه منحصرا في الحصول على فهم حقيقي لآراء أرسطو، وفي محاولته هذه تبرز حقا أصالة ابن رشد. فكثيرة هي الأفكار التي ابتكرها ابن رشد وينسبها صراحة أو ضمنا لأرسطو، لا لكون المعلم الأول قال بها، بل لأن سياق المنظومة الأرسطية يحتمل القول بها من جهة، ولأنها تقرب المنظور الأرسطي إلى المنظور الإسلامي من جهة أخرى.

إن هناك فعلا فلسفة رشدية خاصة وأصيلة داخل شروحه على أرسطو فلسفة جديرة حقا بهذا الاسم إسلامية جديرة حقا بهذا الوصف"[١٢٠].

ومن أجمل الأمور أننا نجد ابن رشد من أجل بعث الحياة والحيوية في فلسفة أرسطو وكتاباته، خاصة أنها كتابات جافة وصعبة كان يضفي عليها أبعادا أخرى من العلوم الأخرى فإذا تناولها أرسطو على المستوى الصوري أعطاها ابن رشد أساسها النفسي، وهو ما نتبينه في مقالة اللام حيث يعطي تفكير أرسطو الميتافيزيقا أساسا من علم النفس وعلم الحيوان، حتى يجعل أفكاره قريبة المنال[١٢١].

يقول "أوليري": " إن ابن رشد قد عرف وعرف بحق أرسطو كما فعل على أن العقل الإنساني عقل فتي سليم مهما قيل فيه، وأنه بالسليقة قادر على أن يرفض وينقض عنه الهراء والأكاذيب"[١٢٢].

ويكفي الوقوف على جهد ابن رشد في تلخيصه المنظومة الأرسطية مما شابها من شوائب على أيدي الشراح سواء من اليونانيين أو العرب، "لابد من التأكيد على أن الثقافة العربية لم تستعر المنظومة الأرسطية كاملة وخالصة ومتحررة من شوائب العقل المستقيل" واستشراقاته الهرمسية، إلا مع ابن رشد"[١٢٣].

---

[١٢٠] السابق ص ١٣٧.

[١٢١] انظر ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص٥١.

[١٢٢] أوليري: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د.وهبة كامل، الألف كتاب، ص ١٤٤ مصر عام ١٩٦٢م.

[١٢٣] د.محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص٣٤٤ مركز دراسات الوحدة العربية ط٣ عام ١٩٨٨م.

ويجب أن ننتبه إلى أن المنهج الذي اعتمد عليه ابن رشد فى شروحه المنهج العقلي القائم على التمييز بين التعبير والبرهان، وعندما يعرض لأفكار المعلم الأول إنما يعبر عـن التفرقة بين الخطابة والجدل والبرهان تلك الأساليب الثلاثة التى طالما أكد عليـها فـى كتبـه الأخرى كمناهج الأدلة وفصل المقال، مؤكدا أن أرسطو وحده هو صاحب الفكر البرهـاني ، ذاهبا إلى أن الجدل إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بـأي نوع من الأقاويل اتفق[124].

ولذلك يقول ابن رشد مثلا: "أخطأوا، وإنما أجروا الأقاويل العلمية مجـرى الأقـاويل الشعرية التى تستعمل فى تعليم الجمهور"[125]. أو يقول :"والاسكندر يقول إن هذه الحجة جدليـة ..وهذا الذي ذكره الاسكندر أيضا حجة جدلية"[126].

ولا نحتاج إلى تذكير أن ابن رشد لا يرضى بالاستدلال البرهاني بديـلا، ومـن هنـا يعرض لأفكار أرسطو معبرا عنها بأسلوبه الخاص فى استدلالات برهانية متتاليـة، خاصـة وأنه يرى أن اختلاف أرسطو، مع فلاسفة اليونان القدماء ترجع فى أساسها إلى اختلاف فى منهج الفكر وطرق الاستدلال، فقد رفض أرسطو فى مؤلفاته التى ينقد فيها الفلاسفة القدماء كل ما هو خطابي أو شعري أو جدلي كما يتمثل ذلك فى مؤلفات أفلاطون ومحاوراته.

ويجب ألا نغفل هنا أن هذه التفرقة قد أدت إلى نشأة التيار العقلي فى الغرب وبـالتحديد عن الرشديين اللاتينيين، جاعلة العقل بذلك مقدم على الإيمان. ومن الأشياء الهامة التى اهتم بها ابن رشد فى شروحه، ذكره للمصطلحات التى وردت فى مؤلفات أرسطو، خاصة فى علم ما بعد الطبيعة، وجعل النظر فى شرح هذه الأسماء جزءا لا يتجزأ من هذا العلم[127].

وقد ربط ابن رشد بين مباحث الألفاظ واللغة التى تنطبـق عليـها هـذه المبـاحث، فمباحث الألفاظ فى اللغة اليونانية غير مباحثها فى اللغة العربية[128] ونظـرا لارتبـاط اللفـظ

---

[124] D.Averny :la Connaissance de l islalmen occident p.40 paris 1964

[125] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ج٢ ص ٩٣.

[126] ابن رشد :تلخيص كتاب الجدل ص ٣٠ تحقيق تشارلس بتروث.

[127] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج٢ ص ٤٧٥.

[128] ابن رشد : تلخيص المقولات ص٨٢.

بالمعنى فإن المنطق الأرسطي مرتبطا تماما باللغة اليونانية. ويكون هناك فرق بين المنطق اليوناني والمنطق الإسلامي، وبين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، على الرغم من عدم رفض المسلمين للمنطق الأرسطي.

ويبين ابن رشد نشأة المصطلحات العربية وكيفية اشتقاق المصطلح من الأسماء مثل الهوية المشتقة من (هو) الذي هو حرف الربط بين الهوية والمحمول، ومثل اسم الموجود الذي غلط ابن سينا وجعلها عرضا لأنه اسم مشتق، وكذلك إضافة لا قبل الاسم للدلالة على العدم. وترجمة الملكية بحرف لام الملك فى العربية، ونظرا لارتباط اللغة بالمنطق، كما ذكرنا، يظهر بعض جوانب المنطق الإسلامي فى الاستدلال عند ابن رشد، فيظهر القياس الأولي الذي اشتقه المسلمون من استدلال القرآن على بعث الأجساد من الآية **"قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحيها الذي أنشأها أول مرة"**[129].

ونجده يحلل اللفظ وينسبه إلى الألفاظ المشتقة منها حتى يصل بذلك إلى المعاني التى قد يحملها اللفظ مثل لفظ "ابتداء"[130] الذي ذكره أرسطو، فنجد ابن رشد يرجع كلمة ابتداء هذه إلى أنها من المبتدأ وهذه تعنى أول الشيء وبدايته وهكذا يتبعها ابن رشد حتى يصل بنا إلى أنها تعني أول الأشياء أو مبدأها أي العلة الغائية أو المحرك الأول[131].

أما مهمة **"التلخيص"** عند ابن رشد فقد كانت تقوم أصلا، فى رفع قلق المصطلح وقلق الجملة من النص المترجم، لذا فقد تتبع النص جملة جملة ونقله نقلا إلى حد أن ما يلخصه يظهر بمظهر ترجمة من درجة أسلم. **فليس التلخيص إذن، كما يعتقد البعض، تفسيرا أوسط أو نصا مجملا، وإنما هو عند ابن رشد عملية، منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، وهو بالضبط منهج تقويم إعوجاجه.**

ولما كان ابن رشد فى تلخيصه لا يشرح ولا يحلل ما يقوله أرسطو وإنما يعمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والنحوية، وتقريبها من العربية السليمة، فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة أرسطو، ويكتفى بأن يفتتح التلخيص بعبارة: **"قال أرسطو"**

---

[129] سورة يس آية ٧٩، وانظر د.حسن حنفى : ابن رشد شارحا ص١٠٩.

[130] ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ج٢ ص ٤٧٧.

[131] السابق ج٢ ص ٤٨.

ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو، فلا غرابة عندئذ -كما يذهب إلى ذلـــك د. طه عبد الرحمن وهو محق في ذلك[132]- أن تتداخل عملية التلخيص مع المناهج الأخـــرى، وأن تتخلل التفسير نفسه، ذلك أن ابن رشد، هنا أيضا يصوغ العبارة قبل أن يتناولها بالشـــرح والتعليق وتقريبها إلى الأذهان، ولا يتعذر علينا أن نستخلص مما أعاد صياغته فـــي التفســـير ترجمة أمتن من الترجمة الأصلية.

ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل حاول **أن يرقى بتلخيصه إلى مستوى التعريـــب**، فيستدل فى أمثلة بأسماء الأعلام اليونانية بأسماء عربية[133]، بل ويقـــرب مضـــامين بعضـــها تقريبا إسلاميا، فيجعل من "أطلس" الإله اليوناني ملكا[134]، وفى موضع آخر يؤول اسم الجنس، الإله بمعنى الفلك.

أما عملية "**التفسير**" التى يقوم بها فهى منهج آخر من مناهج مواجهة النص المـــترجم، وقوم فى توضيح غموض أغراضه، لذلك يعمد إلى تجزيئ المقالة إلى فقرات متتالية متفاوتـــة الطول ويتناول بالتحليل الفقرة جملة جملة، وهو فى كل ذلك يستنطق النصـــوص الأرســـطية هادفا إلى الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته.

كل ذلك قام به ابن رشد بأسلوب عربي مبين، وقد برهن على أن اللغـــة العربيـــة يمكنها التعبير عن كل أغراض الفلسفة العقلية، ويمكنها أن تكون كاشفة لأدق المواضيـــع الفلسفية اليونانية عمقا، فى وقت كانت فيه اللغة العربية تعبر عـــن كـــل علـــوم الأوائـــل المترجمة من جهة وعن العلوم المتصلة بأصول إسلامية وعربية من جهة ثانية، مما يكشـــف تخلفنا المعاصر ويعري تقصيرنا فى صنع قوالب فكرية تتابع وتساير المفاهيم والمصطلحـــات العلمية التى تنهمر علينا من الحضارة الغربية ولا نستطيع أن نلاحقها.

وذلك ناشئ من أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التـــي ورثـــها المثقـــف العربي العادي ضامرة ومتصلبة متخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية، فـــهي أضيـــق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي، فالحق أن طبيعـــة مجتمعـــه

---

[132] طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلا عرضه لنظرية المقولات ص ١٩٦ ، ١٩٧.

[133] د.جيرار جهامي: ابن رشد الشارح الكبر، مجلة الفكر العربي العدد ٨١ ص ٣٨، ٣٩.

[134] السابق ص ٣٩ وانظر ابن رشد : المنطق كتاب القياس ص ٢٠٠.

ومؤسسات هذا المجتمع العاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري الحي، لهي عاجزة عـــن تأهيله تأهيلا حقيقيا يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة.

وإذا أردنا أن نتبين جوانب المنهج التحليلي النقدي الذي اتبعه ابن رشد فـــي شـــروحه على أرسطو والذي نحن اليوم فى أمس الحاجة إليه، سواء من أجل قراءة النصـــوص التـــي تأتينا من التراث اليوناني أو الإسلامي القديم، أو من أجل قراءة نصوص مترجمة إلى العربيـــة أتت غلينا من الفكر الغربي المعاصر خاصة فى عصر بدأت تتكشف فيه مناهج أدبية ونقديـــة وفلسفية، **لابد من الأخذ بها عند تحليل مختلف أنواع الخطـــاب والكشـــف عـــن مســـتوياته المختلفة وتقديم رؤى وتأويلات تساعد على الكشف عن المستور والمسكوت عنه، فإننا نجد بعض هذه المناهج الرشدية فى ثنايا شروحه لأرسطو، تمكن بعض الباحثين**[١٣٥] **من رصدها وتحليلها.** وقد أشرنا إلى بعضها فى فقرات سابقة فقد اتبع ابن رشد دائمـــا أســـاليب عقليـــة ومناهج فكرية فى كل شروحه وتلخيصاته يمكن إجمالها فيما يأتي:

١ــ المنهج التحليلي فى الشرح التفصيلي وهنا يركز ابن رشد فى تفصيله للمعاني، وشـــرحه للمصطلحات الطبيعية والمنطقية والماورائية، على مسالك تحليلية مختلفة نذكر منها أبرزها:

أ- **السبر والتقسيم:** حيث كان يبحث عن المعاني مجتمعة فى الأصل، ثم يفصلها واحـــدا واحدا، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل جادة الصواب إلى أن يصل إلـــى حـــل واحد ينتقيه، ليثبت بواسطته رأي أرسطو أو يفنده، أو يعدله إلى حين قوله:"وبهذا تنحـــل الحيرة".

ب- **تنقيح المناط أو إلحاق الفرع بالأصل:** توصـــلا إلى إلـــغـــاء الفـــوارق، ومنها طريقة الحذف والمقابلة حيث نراه يقابل بين رأى أرسطو وآراء شراحه، فيحـــذف منها البرهان الأضعف ليحتفظ بالأجدر والأفضل، هذا ما فعله عند طرحه مثـــلا مســـألة وجوب كون المقدمات الكلية صادقة على الأزمنة الثلاثة رافضـــا رأى الفـــارابي، أخـــذ

---

[١٣٥] د.جيرار جهامي: ابن رشد شارحا ص٣٨، ٣٩.

المقدمة الكلية بمعنى المقول على الكل فقط إذ "ليس يمكن أن يوجد القول على الكل في المقدمة الكبرى الوجودية الحقيقية تماما، في الأزمنة الثلاثة، إلا في بعض المواد"[١٣٦].

ج- **إحياء الحوار والجدل بين أرسطو والمفسرين:** والذي أكسبه ابن رشد زخما جديدا من خلال تطويره المعاني والمصطلحات المستعملة عند كل منهم. فأقام حوارا غير مباشر، مر عبره بين أرسطو والمشائين، أو بين هؤلاء أنفسهم، مستندا إلى نصوص وشروحات كتبوها، وقد ابتغي ربما إنهاء بعض الإشكالات التي ما برحت قائمة في عصره حول مسائل منطقية وإلهية أو طبيعية ونفسيّة أو إجلاء بعض الغوامض، أو الفصل إلى حد ما بين أرسطو والأرسطية.

٢- المنهج الاستنباطي في استتلال القواعد والقوانين: بعد أن توصل ابن رشد إلى تفكيك النصوص الأرسطية، وتجزئة أفكارها والتعليق عليها مفردة ومجموعة، مضيفا إيضاحات ومعللا بالبراهين، عاد ليجمع المؤتلف ويعيد صياغة النصوص في قوالب موحدة تخرجها من دوامة الآراء المتناقضة أو عن الغموض والإشكال:

فنراه يجمع في نهاية كل فصل يعقده ما قد تبين لديه من براهين وإثباتات، ويمهد بواسطة القواعد أو القوانين المستلة عنها ما قد تبين لديه من براهين وإثباتات، ويمهد بواسطة القواعد أو القوانين المستلة عنها ما قد ينطبق بالمماثلة على كل مسألة مشابهة..
هذا المنهج عكس دون شك مناحي المنطق الأرسطي المتفرعة، وكذلك الرؤى الطبيعية والماورائية في خطوطها العريضة، والتي باتت من خلال شروحاته ترسم معالم الفكر الفلسفة الأرسطي الذي تلقفه الغرب محللا ومعللا ومبسطا.

٣- الشمولية في التحليل والاستنتاج: هناك بين دفتي الشروحات عالم فكري جمع فيه ابن رشد إفرازات خمسة عشر قرنا من المدارس والمذاهب والمعتقدات في شتى مجالات ما أطلق عليه اسم أرسطو والأرسطية في العالمين العربي والغربي، اليوناني واللاتيني، عدا عن إلماحه إلى الترجمة والمترجمين الذين عول على نصوصهم، لا سيما في مجال ما بعد الطبيعة ذلك أمثال أسحق واسطات وأبي بشر متى وثاوفرسطس والاسكندر الأفروديسي...

---

[١٣٦] انظر مثلا مسألة جهة النتيجة في المقياس المختلط من الضرورية الوجود ابن رشد ، كتاب المقاييس ص ٢٠٠

ولخص أبرز نظرياتهم، وتجده فى مرحلة ثانية يستعرض آراء كل من الفارابي وابن سينا فى مجمل هذه المسائل ليقيم الجدل، ويحييه بينهما وبين من سبقهم من الشراح.

هذه العينة من التحليلات كافية لتعكس مدى شمولية التفسير عنده ومدى استيعابه الواسع لمعظم نظريات المفكرين-الشارحين، ضبطا لمعالم الفكر الأرسطي من جوانبه كافة. ناهيك عن ذكره لرؤى بعض المدارس أمثال الفيثاغوريين والسوفسطائيين، والرواقيين وأثرها فى تطوير الأرسطية.

٤ـ **المقاربة اللسانية اللغوية المقارنة:** ميز ابن رشد بين معطيات كل من اللسانين اليوناني والعربي. إن من حيث بنية الجملتين، أو مكانة الألفاظ أسماء وحروفا وألفاظا فقد عانى مثل أسلافه، من عظم الفروقات بين لغتى اليونان والعرب، نظرا إلى انتمائهما إلى مصدرين مختلفين من عائلات اللغات الهند ـ أوربية من جهة، والسامية من جهة ثانية، فيحدد مثلا غياب فعل الوجود **Etre** في هذا اللسان.

وكذلك فعل بالنسبة إلى الفوارق بين حرف السلب وحرف العدل -وإلى مفهوم الكلي والجزئي، وإلى أداة التعريف ومجالات استعمالها، إن هذا الاهتمام المتنامي عنده، بالعلاقة بين أبعاد المصطلح الفلسفي العربي ومدلولاته يعكس إلى حد بعيد "الإشكالية اللغوية فى الفلسفة العربية"[١٣٧].

ومن المحتمل جدا أن يكون ابن رشد قد استعان بتعاليق "الحسن بن سوار" على ترجمة حنين بن اسحق هذه التعاليق التى تتضمن شروحا ضافية وتحليلا لغويا لبعض التعابير غير المألوفة والمستعملة فى النص المترجم، كما تتضمن بعض أوجه مقارنتها مع الاستعمال اليوناني، ومما يؤكد ذلك اتفاق بعض التراكيب الواردة عندهما.

كما أن كتب الفارابي وخاصة منها كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق وشروح المقولات وكتاب الحروف[١٣٨].

---

[١٣٧] د.جيرار جهامي: ابن رشد الشارح الأكبر ص ٣٩.

[١٣٨] ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٧٠ تحقيق د.سليمان دنيا ، مصر.

ومهما يكن من شأن تصوراتنا وأحكامنا هذه ، فهناك حقائق لا يمكن التغاضي عنها، تكمن فى أن ابن رشد الشارح الذي غاص فى أعماق الفكر الأرسطي، قد فهمه بدقة وشرحه بوضوح ما بعده جلاء البواطن، إلى أن ينقله إلى الغرب اللاتيني، فسهل قراءة نصوصه عليهم وعلينا، حتى بات هو المرجع الأسمى للكشف عن مكان المعاني لهذا المصدر الفكري الذي ما فتئت الدراسات تقوم حوله.

إن لـ (أرسطو الرشدي) بُعدا جديدا خوله أن ينطبق على ميادين لم تكن معروفة في زمان أرسطو اليوناني، فعلى خلاف شارحي منطق أرسطو الذين جعلوا الأقوال الخطابية والجدلية على نفس المستوى من الأقوال البرهانية، امتازت عقلانية ابن رشد بالإلحاح على أسبقية الأقوال البرهانية لأن البرهان أمتن وسيلة للوصول إلى المبادئ اليقينية، البرهان هو أساس التفكير السليم، فباسم البرهان ، هاجم ابن رشد ابن سينا والغزالي، كما هاجم المتكلمين. وتلك هي "الثورة الرشدية" في المنطق.

أعجب ابن رشد بأرسطو وتتلمذ عليه، ولكنه وظف الأرسطية فى خدمة قضايا التزم بها كمفكر إسلامي إيمانا وسلوكا، فدفاعه عن نظريات أرسطو لم يكن بريئا لذات أرسطو. ومن جهة أخرى، إن شغف ابن رشد بأرسطو ليس انبهارا، بل تقديرا عميقا لأعمال المعلم الأول الذي يمثل أسمى درجات الفضل البشري والتى لم يستطع أن يصل إليها أي رجل فى أي عصر[١٣٩]. إن اعترافه العظيم وإعجابه بعظمة زميل له فى الحرفة، من شيم نخبة من الخاصة. أعجب ابن رشد أكثر ما أعجب، بميل أرسطو إلى اعتماد البرهان على اعتبار أن المنهج البرهاني أنجع سبيل فى البحث عن الحقيقة"[١٤٠].

والآن نحن فى أشد الحاجة إلى تلك الطرائق من التفكير التى اتبعها ابن رشد فى الشرح والتلخيص والتفسير، وفى أمس الحاجة أيضا إلى الجهاز التحليلي النقدي الذي اتبعه فى قراءته لمؤلفات أرسطو، بل وإبداع طرائق ومناهج جديدة على شاكلة تلك التى أبدعها بن رشد من أجل تقديم قراءات حديثة للخطاب الفلسفي العربي فى محاولته المزج بين رؤية التراث الإسلامي من ناحية وامتلاك أسباب الحضارة العالمية المعاصرة من ناحية أخرى، خاصة فى عصر الاتصالات فائقة السرعة.

---

[139]Munk , Me Langes..p.441

[١٤٠] د. محمد عزيز الحبابي: تعقيب على ندوة ابن رشد بالمغرب، بيروت عام ١٩٨١م.

الفصل الرابع :

قيمة العقل والعقلانية

العقل يمثل ركيزة أساسية ومحورية فى فلسفة ابن رشد، والعقلانيـــة تمثـل الصبغــة الأساسية التى يتصف بها مذهبه واتجاهه الفلسفي فى الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنســاني عامة. وعلى الرغم من اهتمام كل المفكرين والفلاسفة السابقين له بالعقل والعقلانيـــــة، إلا أن أهمية العقل عنده تأتى من كونه قد اتخذ منه موقفا متميزا، حيث رد ابن رشد للعقل الإنســاني اعتباره فى عصره حين دمج فيه ما كان يعرف بالعقل الفعال -كما ذكرنا سابقا- وحين قــاوم إغراء نظرية الفيض والصدور التى قال بها كل من الفارابي وابن سينا ونقده بشدة، وقد كانت هذه النظرية الأفلوطينية تعوّل على ذلك العقل الفعال، الذي هو عقل فلك القمر فــى المعرفــة والإدراك الإنساني.

فكان رفضه لهذه النظرية هو رفض لجعل المعرفة العقلية الإنسانية معرفة مستعارة أو وهبية أو تعتمد على ركائز غيبية، وجعلها معرفة كسبية تعتمد على القــدرة علــى التجريـد والنظر، وهي فى النهاية قدرات بشرية فى مقدور كل إنسان ممارستها واكتسابها متى شاء.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تجلى هذا العقل فى ذلك **الاتجاه النقدي** الذي تبناه ابن رشد وكان مميزا لثلاثة مؤلفات تعتبر من أهم مؤلفاته وهي "فصل المقال" و"منــاهج الأدلــة" و"تهافت التهافت".

وسوف نعالج الآن الناحية الأولى، وهى **مفهوم العقل والعقلانية**، والذي يجمــع بيــم نظرية المعرفة ومباحث الميتافيزيقا، ولكن قبل الشروع فى المعالجة الفلسفية لهذا الأمر ننبــه إلى أن طابع العقلانية لا يتوقف عند ابن رشد على معالجة الموضوعات الفلسفية الخالصــة ، بل ليمتد إلى كل العلوم التى يكتب فيها ابن رشد أو يؤسس لها.

وأفضل أنموذج لهذه العلوم يتمثل فى معالجته للفقه فى كتابه "بداية المجتهد" حيث نجد اهتماما فائقا فى هذا العلم الديني بالقياس وبالتعويل بشكل أساسي على إظهار العلل، وبالاحتفال بعمليات الاستنباط والاستدلال والتى هى عمليات عقلية فى الأساس.

فالقياس -كما هو معروف- يتطلب مجهودا علميا، وعقليا ضخما، ويقتضي الوقوف على التحليلات الصحيحة للشريعة الإسلامية، بإدراك مقاصدها العامة من إصلاح البشر والمجتمعات. والفقيه المجتهد -وقد تقلد ابن رشد وظيفة القضاء فى عصره- هو الذي يتابع العلل فى كل حكم، زيادة على إدراك العلل الأساسية التى يرد الخير للمجتمع ويجنب عنه الشرور.

وليس اختلاف المذاهب فى الأحكام إلا من اختلاف فى الوقوف على التعليل الأنسب، ولا يعد فقيها من تغافل عن هذه الأسرار واكتفى بنقل أحكام مذهبية بالطرق التقليدية التى سلكها أغلبية فقهاء الغرب الإسلامي.

غير أن التعليل الإجمالي لإدراك الأسرار الأساسية للشريعة كثيرا ما يجعل ابن رشد يرتفع فوق موضوع الفقه، ليصل إلى الموضوع المشترك بين الحكمة والشريعة فى عقلانية تبرز معاني التواجد والتعاون الاجتماعي، والشواهد من "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" على البحوث التعليلية التى لا تكاد تخلو منها أي صفحة من صفحات الكتاب.

إننا نجد ابن رشد لا يترك فرصة من أجل المزاوجة بين الفلسفة والشريعة إلا انتهزها، وقد كان هذا مطلبا رشديا ملحا ويمثل محورا من محاور هذه الفلسفة، حتى فى الموضوعات الدينية مثل الفقه.

ولذلك نجد التساند بين الحكمة والشريعة لم يقع التخلي عنه حتى فى الميادين الخاصة مثل الفقه، ونجد علوم الملة الإسلامية، كما يسميها ابن رشد، تكتسب نضجها وقوتها حينما تصبح علوما عقلية تستغل، كلما اقتضى الحال بعض ثمار المجهود الإنساني العالمي، وتمد هى الأخرى الفكر الإنساني بتجارب ثقافية لم يعرفها الأولون.

إن اجتهاد ابن رشد فى الشريعة لم يصل إلى مستوى الإتقان، حتى تمكن من استغلال مختلف العلوم العقلية، وما هو واضح بالنسبة للتجربة الشخصية عند هذا المفكر الذي يعد

مثالا لهذه الظاهرة، قد يكون أقل ظهورا إذا نظرنا إلى العلوم الشرعية فى مختلف تطورهـــا واكتسابها النضج العقلي عبر مراحل التاريخ. غير أنه يجب ألا ننسى احتكاك علماء الإســلام من أصوليين وفقهاء ولغويين ومتكلمين، بمعارف الأولين، وبالخصوص فى المواضيع التـــى تدعو إلى إتقان طرق العقلانية وتثبت المنهجيات المناسبة لبناء العلوم[١٤١].

ومن هنا يمكن أن ندرك مدى تأسيس بعض هذه المنهجيات العقلية، على الرغم من وعيه بالفرق الأساسي بين القياس والبرهان الأرسطى والقياس كما هـــو مســتخدم عنــد الفقهاء والأوصليين.

وقد تعرض ر. **برنشفيك**[١٤٢] إلى اعتماد ابن رشد على القواعد المنطقية فـــى "بدايــة المقتصد"، وإلى شغفه بالمبادئ العقلية المتطلبة الملحة وإلى ارتكازه على هذه الفكرة الأساسـية المهيمنة على تآليفه، والتى تفرض أن الكليات سابقة علىء الجزئيات ومقدمة عليها فـــى كــل منهجية بيانية صحيحة.

هذا الشغف بالمبادئ العقلية يبدو فى بحث ابن رشد لأكثر من قضية فقهية فـــى هــذا الكتاب. ويمكن تلمس هذا الشغف بالمعاني العقلية فى تصور ابـــن رشــد **لحجيـــة القيــاس ولمكانته من التشريع ولاعتباره كأصل من أصوله** وكابن حزم الظاهري يقرر ابن رشــد أن القياس الفقهي استنبط بعد الصدر الأول، وهو وإن أقر أن حجيته تستخرج من النقل"**فــاعتبروا يا أولي الأبصار**" الآية، إلا أنه يحرص على التأكيد على ضرورة الاعتماد على العقل: "ودليل العقل يشهد بثبوته وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي والنصوص غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية. محال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى"[١٤٣].

وهذه الطريقة فى إثبات **حجية القياس** يعتبرها مؤرخو التشــريع الإســلامي طريقـــة جمهور الفقهاء، إذ لم يسبق ابن رشد فى تبينها سوى "**المريسي الحنفي**" (٢١٨هـــــ/٨٣٣م)

---

[١٤١] د. عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية فى علوم الشريعة ج٢ ص٣٣٥ مؤتمر ابن رشد عام ١٩٨٣م.

[١٤٢] د. عبد المجيد التركي: مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس ج٢ ص ١٨٦، ١٨٧ ندوة ابن رشد.

[١٤٣] ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج١ ص ٣٢٢.

والدقاق الشافعي (٣٩٢هـ/١٠٠٢م) وأخيرا المعتزلي أبو الحسن البصري (٤٣٦هـ/١٠٤٤م).

كما تتجلى العقلانية الرشدية في كتابه"بداية المجتهد" في عرضه في كل قضية من قضايا الفقه الآراء المتماثلة، ولكن خاصة **الآراء الخلافية** والنموذجية الراجعة لكل المذاهب السنية، فقد كان هدفه في الكتاب السعي إلى إيجاد شرح صالح ومقبول لهذا الخلاف، وذلك **بدراسة طرق استنباط الحلول من مصادرها التشريعية.**

وصورة الاختلاف تتمثل فى أن فيلسوفنا الفقيه وإن كان مالكيا وسليل عائلة ضمت كبار المالكية، لا يرمي مطلقا إلى الإسهام فى أدب المجادلة المالكية. فهو إذن ينقل بأمانة وموضوعية كل الآراء الصالحة حول القضايا التى تعتبر من الأصول والقواعد ويشفعها بأدلتها أو بالأحرى تلك التى تبدو أبلغ من غيرها.

وأحيانا -وكما يؤكد على ذلك باحث[١٤٤] فى فقهه- لا يرضي كل الرضى عن كل ما قدمه الفقهاء من أدلة فيوحي بدليل من عنده يظهر له أحسن فى القيام بالحجة المطلوبة.

وقد لاحظ أيضا بعض الباحثين من معاصرينا "**ذلك السعي نحو الموضوعية**" بل "**ذلك الحرص العلمي**" الذي يبعث أحيانا ابن رشد على التردد فى قبول هذه أو تلك من الحلول المعروضة أو أدلتها ويدفعه إلى الإمساك عن الإدلاء برأي نهائي فى القضية.

ونجد عنده حرص شديد على تفهم أسباب خلاف الفقهاء وشرحها، وذلك بعد عرض كل الآراء التى اتفقوا عليها، فيرجع هذه الأسباب لا إلى اعتبارات اجتماعية أو اقتصادية، وتاريخية، بل يرجعها على طريقة الأصولي العقلاني البارع إلى قضايا تتعلق بالتأويل والمنهجية الفقهية كتأويل محتمل لنص قرآني، أو حديث، أو ترجيح قياس على حديث، أو توقف إزاء طرق مختلفة ولكنها متساوية من شأنها ان تخلق تنازعا فقهيا.

---

[١٤٤] د. عبد المجيد التركي: مكانى ابن رشد فى علوم الشريعة ص ١٨٥، ١٨٦.

كما تتبدى العقلانية أيضا فى سعيه نحو التقعيد أو التأصيل، أي ذلك الحرص على الاقتصار على القواعد والأصول من القضايا الجديرة بأن تصبح قانونا ودستورا، وكذلك على الأمهات منها.

إن معالجة الأصول بهذه الطريقة العقلانية -كما تتجلى فى كتابه الفقهي- يستدعي منهجية ذات أهمية خاصة عند ابن رشد، وذلك قصد التوصل إلى درجة التوضيح الكافى الذي يبصر طريق الاجتهاد حيث نجده يبادر صدر كل باب بتحديد المصطلحات وتناولها بالشرح الدقيق قبل الشروع فى التفريعات التى تقتضيها الأحوال القانونية، ومن هنا ينطلق إلى تحليل كل فرع مع إبراز علة الخلافات، حتى يتسنى للفقيه أن يتجاوز، بناء على هذا الموضوع، موقف المقلد الملتزم بالرأي الوحيد من المذهب الوحيد[١٤٥].

فضبط المعاني، واستقصاء الأحوال المتعددة للمسألة الفقهية، وذكر خلافات الناس فى المفاهيم والتطبيقات، كلها ضمانات علمية، لا يمكن الاستغناء عنها عند الباحث الذي يريد أن يتحرر من ربقة التقليد.

ومن هنا فليس غريبا أن يكون **العقل جوهر فلسفة الرشدية** من حيث أن العقل هو خاصية الإنسان الأساسية وكماله الأسمى. والإنسان، فى نظره، حفي به الكمال، ولذلك كان أشرف الموجودات فى هذا العالم، لأنه هو: "النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة، أعني التى تشوب فعلها أبدا القوة وبين الموجودات الشريفة التى لا تشوب فعلها قوة أصلا، وهى العقول المفارقة ، ووجب أن يكون كل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه"[١٤٦]. ويذهب ابن رشد إلى "أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده"[١٤٧].

---

[١٤٥] د.عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية فى علوم الشريعة ص ج٢ ص ٣٣٢.

[١٤٦] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص١٢٤ تحقيق الأهواني، النهضة المصرية عام ١٩٥٠م.

[١٤٧] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٤٠.

ويقول: "وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل فعل مقصود به ظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة"[148] ومن ثم "فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوانات، وهذه أفعال النفس الناطقة"[149].

فالإنسان عنده "من أعاجيب الطبيعة وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة"[150].

ويحدد مكانة الإنسان في الكون فيقول: "إن أقرب موجود هاهنا في المرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان، وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلي، والكائن الفاسد... فالإنسان هو الواصلة الذي أتصل به الموجود المحسوس بالموجود المعقول ولذلك تمم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه"[151].

وهكذا سنجد أن القيم التى تسود فى تفكيره حسبما يمكن أن تطلعنا عليها دراسة آثاره، وهي القيم التى تستلزمها الحقيقة الراسخة ويقتضيها العقل السليم، ويفرضها الدين الحق، وتدعو إليها المغامرة الفلسفية الرائدة، ويقوم عليها الوجود الإنساني الصحيح في التصور الإسلامي المتفتح السمح.

ولهذا نجده فى تفسيره لما بعد الطبيعة يقول: "من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن هاهنا سبيلا يفضي بنا إلى الحق، وإن إدراك الحق ليس يمتنع علينا فى أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق فى كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شئ يكن فى أصل الجبلة والخلقة وهو باطل"[152].

---

[148] السابق ص ٢٤١.

[149] السابق ص ٢٤١.

[150] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٩٥.

[151] ابن رشد: بعد الطبيعة ص ١٦٦.

[152] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج١ ص٥ بيروت عام ١٩٦٧.

ومن هنا فالحقيقة لها وجود قائم، ولنا السبيل الذي يفضي بنا إليها فى نظر ابن رشد، ودليله علي ما يقول: "ما نقف عليه من الحق فى كثير من الأشياء أولا، وتشوقنا إليها ثانيا. فتشوقنا إليها دليل على وجودها، لأنه لا يمكن، وهو فى أصل الجبلة والخلقة أن يكون باطلا.

ومن هنا أعطى ابن رشد العقل الإنساني أداة لالتقاط الحقيقة، والبحث عنها ووسيلة لفهمها والبلوغ إليها، ومن الخطأ الذي لا تقدر عواقبه الوخيمة أن نعرض عنه، لأنه الوسيلة التى تدرك بها حقائق الدين والطبيعة، والوسيلة التى تدرك بها أسمى سعادة يمكننا الحصول عليها زيادة على كونه المميز لنا عما سوانا من الكائنات؛ ولولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما نصبوا إليه من سعادة وكمال[153].

والعقل هو وسيلتنا التى تصل بها نفوسنا إلى معرفة ذواتها حين يصل إلى إدراك نفسه، ويصير العالم والمعلوم بالنسبة إليه شيئا واحدا.

ولقد اعتنى ابن رشد بتحديد معنى "العقل" على أساس انه الفارق بين الموجودات المجردة عن المواد، كما مر بنا، وبين الموجودات التى هي مواد أو حالة فى مواد، أي على أساس التمييز بين الوجود الأشرف والوجود الأخس، إذ قام البرهان على أن الموجود الذي ليس بجسم هو فى ذاته "عقل" وذلك لأن الصور المادية التى هي ذوات الأشياء وحقائقها، إذا حصلت فى النفس المجردة من مادتها كانت "عقلا" أو علما، مع أنها قبل عقلها لم تكن مجردة عن المادة. وإذا كان ذلك كذلك فيما ليس مجردا قبل تعقله، فالتى هي مجردة قبل التعقل أحرى أن تكون علما وعقلا.

ولذلك يقول ابن رشد: "إن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات"[154] غير أن هناك فرق بين المعقول والمعقول فينا ، وبين العقل والمعقول فى المبادئ المفارقة. وذلك أن العقل فى الإنسان هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، فليس هناك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هى معقولات أشياء ليست فى طبيعتها عقلا، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها. ولهذا لم يكن العقل فينا هو المعقول من جميع الجهات.

---

[153] د. محمود قاسم: فى النفس والعقل ص ٣٠٤ وما بعدها ط٣ مصر عام ١٩٦٢م.

[154] ابن رشد: تهافت التهافت ص٨٤.

أما المبادئ المفارقة وفى العقول التى لا تختلط بالمادة أصلا، بل فى أصلها مجردة عن المادة قبل تعقلها وبعده، فإنما يكون العقل فيها هو المعقول بعينه، لا من جهة دون جهة، بل يتحقق ذلك لها على جميع الجهات، وشتى الاعتبارات.

ولذلك كان لابد من حصول هذه العقول على حقائق الموجودات وذواتها يقول ابن رشد: "ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء وأن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول.. فإن ألفى شيء فى غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات، وهو عقل المعقولات ولابد"[155].

على أن طبيعة العقل لا تكون سجية بسيطة غير مركبة حيث لم تكن عنصرا يحتاج إلى الترتيب بعينه. **ولا شك أن ابن رشد قد تأثر بكثير من المفاهيم الأرسطية عن العقل ووظائفه**، فحين يدرك العقل المعاني الجزئية والمفاهيم الحسية فهو يعتمد على الحس والخيال، كما ذكر من قبل أرسطو، وحين يدرك الكليات أو المعاني العامة فلا يعتمد إلا على العقل الخالص، وهذا واضح فى الرياضات التى لا تستمد صدق قضاياها من حس أو تجربة وإنما من تطبيق قواعد الاستدلال التى يقدمها المنطق.

وليس إدراك الكليات قاصرا على موضوعات الرياضيات والمنطق، وإنما يضم أيضا معنى الأسماء العامة التى ليس لها وجود واقعي، وإنما تصورات فى الذهن نصل إليها بالتجريد. وفى ذلك يقول ابن رشد: "من البين أن الكليات ليس لها وجود خارج النفس هو أشخاصها فقط" (أي الجزئيات)[156].

فإذا استعرضنا **طبيعة العقل** عند ابن رشد، فنجد أنه قد أدرك أن تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة البدن يلزم أن تفنى النفس بموت البدن، وهذا معارض لخلودها فى الأديان، وحين نظر أرسطو فى وظائف العقل ميز بين ما سماه الشراح العقل المنفعل والعقل الفعال، ورأى أن الأول يفنى مع البدن أما الثاني فهو العنصر الإلهي فى الإنسان.

---

[155] السابق ص ٨٤.

[156] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ، تحقيق د.أحمد فؤاد الهواني ص ٦٨ النهضة المصرية عام ١٩٥٠م.

وقد جاء الإسكندر الأفروديسي ونادى بتقسيم العقل إلى ثلاثة عقول سماها:العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعال. وقصد بالعقل الهيولاني أنه عقل بالقوة مستعد لتلقى ما يلقى فيه من أفكار وهو يفنى بفنائه. أم العقل بالملكة فهو العقل الهيولاني حين يكتسب أفكارا.

أما العقل الفعّال فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة، وهو ليس فى الإنسان وإنما خارج عنه، وهو الله، وهو كالضوء يحيل الأفكار التى بالقوة إلى أفكار بالفعل. وهو صورة خالصة مفارقة للمادة ولا يقبل الفساد[١٥٧]. ثم جاء "**ثامسطيوس**" الشارح المشهور الذي خلف الإسكندر واعتبر أن العقل الفعال جزء منا وإن العقل الفعال والمنفعل أزليان معا مفارقان للمادة، وإن العقل الفعال موجود فى النوع الإنساني كله، وهو كالمثال الأفلاطوني الذي يشارك فيه كل عقل جزئي، ومع ذلك له وحدته[١٥٨].

ثم جاء الفارابي وابن سينا واستفادا من الاسكندر وأحالا العقل الفعال عقل فلك القمر عند أرسطو، وجعلاه مصدر معرفتنا الإشراقية.

وجاء ابن رشد رافضا للمعرفة الإشراقية ولنظرية العقول العشرة الفارابية، وحاول تفسير آخر لطبيعة العقل يوفق فيه بين نظرية أرسطو فى العقل وعقيدة الدين فى خلود النفس.

وعلى الرغم من أن ابن رشد يأخذ بتقسيم الاسكندر للعقل إلى هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال، إلا أنه يجعل من العقل الأخير، عقلا إنسانيا حيث يدمجه فى القدرات الإدراكية الإنسانية، ويرفض أن يجعله خارج الإنسان، على الرغم من اتصافه بالمفارقة حيث يقول: "**إن وجد للنفس، أو لجزء منها فعل يخصها أمكن ان يفارق**"[١٥٩]. **وأنه أشرف من العقل الهيولاني وأنه موجود بالفعل دائما وأنه صورة**".

---

١٥٧ د.أحمد فؤاد الأهواني:مقدمة كتاب تلخيص النفس لابن رشد ص ٣١ــ ٣٧.

١٥٨ السابق ص ٤٠ ،٤١ وانظر د.محمود فهمي زيدان: نظرية ابن رشد فى النفس والعقل ص٤٥ــ ٤٧ الكتاب التذكاري للمجلس الأعلى للثقافة مصر عام ١٩٩٣م.

١٥٩ الأهواني: المقدمة ص ١١.

ونظرا لأن هذا العقل هو أخص وصف للنفس، فإذا كان مجردا، فقد تخلص بذلك ابن رشد من تعريف أرسطو للنفس من حيث هي صورة البدن، ومن حيث أن هذا العقل لا يفنى بفناء البدن. كما اختلف ابن رشد مع الاسكندر من حيث أن العقل الهيولاني عنده ليس مجرد استعداد لتلقى الأفكار وإنما من حيث هو استعداد لابد وأن يوجد في موضوع، والموضوع هنا ليس الجسم، إنما هو النفس[١٦٠] وهنا يتفق وثامسطيوس شارح القرن الرابع الميلادي.

أما العقل الفعّال فيصفه ابن رشد بعدة أوصاف: "منها أنه غير هيولاني وأنه أشوف من الهيولاني وأنه موجود بالفعل، وأنه أزلي، وأنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته. فانظر إلى هذا السر الإلهي والتكليف الرباني ما أعجبه".

ويقول الدكتور محمود زيدان[١٦١] عن النص السابق:" وقد يساعدنا هذا النص على فهم قوله إن العقل إلهي جدا. **ولا تعني (الإلهية) هنا أن العقل الفعال خارج على الإنسان، وإنما تعني قدرة خاصة للعقل الفعال على وعي بالذات، بالإضافة إلى إدراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال وإدراك الكليات المجردة الخالصة من أي مصدر تجريبي".**

أما العقل المكتسب، فهو ليس بشيئ آخر غير العقل الهيولاني، وقد خرج من القوة إلى الفعل. فهو العقل المستفاد الذي نجده لدى الفارابي وابن سينا، ويختلف هذا العقل عن سابقيه من جهة أنه فان، وذلك لأن النفس إذا فارقت الجسم فقدت كل ما كانت تعرفه فى هذا العالم الحسي.

وحينئذ يتبين لنا أن هذا العقل يتألف من عنصرين هما العقل المادي والصورة العقلية، أي المعاني التى انتزعت من الأشياء الحسية. وبهذا يختلف الشارح الأكبر عن غيره من فلاسفة الإسلام الذين كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد، لا يعقل المكتسب لأنه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها.

---

[١٦٠] ابن رشد: تلخيص كتبا النفس ص ٨٦.

[١٦١] د.محمود فهمي زيدان : نظرية ابن رشد فى النفس والعقل ص ٤٨.

ومن هنا يقول د. محمود قاسم[162]: "وفى جملة القول لم يكن ابن رشد أحد اتباع الأفلاطونية الحديثة بحال ما كما يظن كثير من المستشرقين ومن تبع سبيلهم، فإننا نجد لديه كما نجد لدى أرسطو نفسه ثلاثة عقول. ولكنه فاق أرسطو وغيره من الشراح فى تحديد الصلة بين هذه العقول: فاستطاع أن يقرر وحدة النفس على أكمل وجه.

فإنها لما كانت جوهرا روحيا أصبحت عقلا بالقوة لدى اتصالها بالبدن. ثم أدركت بعض المعارف فغدت عقلا مكتسبا. ولما كانت مستقلة فى جوهرها، فإنها قد تصل إلى إدراك ذاتها وجوهرها الحقيقي. فنعلم أنها عقل فعال، أي نشاط عقلي محض".

وفى موضع آخر يؤكد الدكتور محمود قاسم[163] على أن **"العقل الفعال" عند ابن رشد لا يوجد خارج النفس**، وقد نص فى تلخيص كتاب النفس على أنه هو عين العقل المادي. وإذا كان الأمر كذلك، فإنا نستطيع أن نفهم لماذا وجد "مونك" كتاب "الفحص عن الاتصال" لابن رشد معقدا. إن السبب فى ذلك يرجع إلى أن هذا المستشرق كان قد كون لنفسه فكرة سابقة خاطئة عن نظرية المعرفة لدى ابن رشد، ولذا فكل نص صريح يبدو له غامضا لأنه لا يتفق مع فكرته هذه".

وما أكان أحراه بأن يتحرر من الأسطورة التى حاكتها القرون الوسطى حول اسم هذا الفيلسوف ليرى معنا أن العقول الثلاثة السالفة الذكر تعبر عن حقيقة واحدة هى النفس؛ فإن العقل المادي إذا أدرك أنه يحتوي على المعاني بلغ مرتبة من الكمال يتيح له -على ما يذكر الدكتور محمود قاسم- أن ينتقل حسبما يهوي من معنى إلى آخر: ولكن ليست تلك نهاية ما يستطيع ان يبلغه من الكمال.

وذلك لأنه فى الحقيقة جوهر روحي، وأنه هو الذي يصنع المعاني، عندما يقوم بتحريرها وانتزاعها من الصور الخيالية. ويمكن تشبيه العلاقة بين العقل الفعال

---

[162] د.محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ط٤ الأنجلو المصرية عام ١٩٦٩م.

[163] السابق ص ٣٠٢ ، ٣٠٣.

والعقل المادي بتلك التى توجد بين المادة والصورة، حتى لا يختلط علينا الأمـــر فنظـــن أنـــه شيء خارج عنه[١٦٤].

واستنادا إلى نص هام لابن رشد، لا يوجد إلا بالعبرية[١٦٥]، وقد أشرنا إليه مـــن قبـــل يقول فيه: "إذن قد تبين أنه يوجد فى النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولـــها. فهو(العقل) من جهة فعله للمعقولات يسمي فعالا، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا، وهـــو فى نفسه شيء واحد ".

ولذلك لم يكن غريبا أن نجد باحثا معاصرا[١٦٦] يقول بأن **هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتى أقر بها ابن رشد تعد ثورة خطيرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل العقل الفعال آخر العقول السماوية ولم يســجل بشأنه أنه فضلا عن عنايته بعالم الكون والفساد يصير العقـــل الـــهيولاني عقـــلا بـــالفعل، والمعقولات الهيولانية معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوة.**

فطرافة ابن رشد فى هذا المجال تتمثل فى إقراره بالوحدة الشخصية التـــى لا دخـــل فيها للعقول السماوية أولا ثم فى اعترافه بأن الإنية هي علم ومعلوم وأن العلم معلول عـــن الموجود "إذ وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا"[١٦٧].

ويدلل الدكتور الغنوشي الباحث التونسي على قضية هامة هنا، وقد أشرنا إليها ســـابقا، وهى **إثبات الإنية الإنسانية كفكر من خلال عملية التجريد التى يقوم به العقل، مما يجعـــل هناك نوع من الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، أو نوع من الاعتماد المتبادل الـــذي**

---

[١٦٤] كتاب الفحص ص ٤٨ ، فقد قال ما معناه : ويظهر أن اتصاله وفعله بالحقيقة يماثل الصورة بالهيولى أكثر من اتصال الفاعل بالمنفعل.

[١٦٥] الشرح الأوسط لكتاب النفس. وهو مخطوط عربى مكتوب بالحروف العبرية ، أشرنا إليه سابقا، موجود بالمكتبة الوطنية بباريس.

[١٦٦] د. عبد المجيد الغنوشي: تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت ص ٢٥٩ مؤتمر ابن رشد عام ١٩٨٣م.

[١٦٧] ابن رشد: الضميمة ضمن كتاب فصل المقال ص ٦١ بيروت عام ١٩٦١م.

يميز ابن رشد عن التصورية الديكارتية، التى لم يخرج منها ديكارت إلا بالضمان الإلـــهي، ويعتبر هذا ومعه كل الحق ثورة فلسفية غير مسبوقة حين يقول:

"إن أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد ابن رشد لهي فى إثباته إثباتا قطعيـــا أن وجود الأنا ينكشف لا عن التفكير المحض المغلق على نفسه، وإنما أثناء النشـــاط الذهنـــى والعقل يجرد الصور الهيولانية ليجعلها معقولات بالفعل".

ويثبت صحة هذه القضية بقول ابن رشد نفسه: "ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلـي أن الإدراك فيه هو المدرك ولذلك قيل إن العقل هو المعقول بعينه. والسبب فى ذلك أن العقـل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ويقبلها قبولا غير هيولاني يعـــرض لــه أن يعقل ذاته إذ كانت ليس تصير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها على نحـــو مبـــاين لكونها معقولات أشياء خارج النفس"[١٦٨].

وقال أيضا: "وذلك يبين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته إذ كانت ذاته هي نفس المعقولات"[١٦٩].

ولقد أطنب ابن رشد فى ترديد هذا المعنى فى مؤلفاته حتى صار من اليقين عنده أن الإنية لن تتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التى بحضورها لدينا وترابطـــها مـــع بعضها تعد عمدة وأساسا لمعرفتنا بها وبذاتيتنا.

وهذا الاتجاه المباشر إلى العالم الخارجي كثيرا ما نجده بوضوح لدى فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين، خاصة منهم التجريبيين أمثال "جون لوك" "وهيـــوم" أو الواقعييـــن الجدد أمثال "جورج مور" و"برتراند رسل"، وإذا كان "ديكارت" قد ذهب من المعلـــوم إلـــى المجهول، ليكشف الحقائق المركبة ابتداء من الحقائق البسيطة إلا أنه لم يستطع أن يخـــرج من ذاته -كما هو معلوم- إلى العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطع أن يـــبرهن علـــى

---

[١٦٨] ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص ٧٧ القاهرة عام ١٩٥٠م.

[١٦٩] ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ضمن رسائل حيدر أباد الدكن بالهند، ص ١٤٧ عام ١٩٤٧

وجود هذا العالم إلا بضمان إلهي، فإن ابن رشد على العكس من ذلك استمد مبادئ اليقين من بداهة العالم، وهذا ما فعله من بعده "ليبنتز" و"جورج مور" وغيرهما.

واعتراف ابن رشد بالواقع الموضوعي، وانطلاقه منه، ليس غريبا على الفكر الإسلامي الذي كان جل فلاسفته علماء يشتغلون بالعلم ومناهجه قبل اشتغالهم بالفلسفة ونظرياتها الميتافيزيقية، فنحن لا نكاد نجد بين الفلاسفة فى الإسلام واحدا إلا كان ممن يشار إليه فى هذا العلم أو ذاك.

لقد كان الكندي رياضيا وطبيبا، إلى جانب كونه فيلسوفا. وكان المعلم الثاني الفارابي رياضيا وعالما فى الموسيقى. وكان ابن سينا والرازي الكبير طبيبين. وقد جمع الأول إلى الفلسفة والطب العلم بالفلك والحساب، وجمع الثاني إليهما العلم بالكيمياء، وكان ابن رشد فقيها وطبيبا، ألف كتابه الهام الكليات فى الطب، مثلما كان فيلسوفا، ولا يخفى علينا من وراء ذلك علاقة العلم بالواقع الموضوعي وبداهة الطبيعة بالنسبة لفكر العالم.

ومن هنا فالمعرفة عند ابن رشد تظل إنسانية لا دخل فيها للأجرام والعقول السماوية: إن منطلقها ومرجعها يظلان الإنسان نفسه فى بيئته الإنسانية ضمن عالم الإضافات والموجودات بصفة عامة وضمن شروط الواقع التجريبي الموضوعي بصفة خاصة، ويتأيد هذا الكلام فى ضوء فهم ابن رشد لمفهوم السببية الطبيعية، الذي طالما أكد عليه فى كثير من مؤلفاته، فقد أحل ابن رشد الضرورة الطبيعية محل الصدفة والاتفاق.

وتبدت العقلانية هنا فى ذلك الترتيب والنظام اللذان يختص بهما العقل الإنساني عند تعقله للظاهرات الطبيعية، وأثناء إدراكه للموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، لرفع هذه الأشياء هو معطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا بل إن كان فمظنون"[١٧٠].

---

[١٧٠] ابن رشد: تهافت التهافت القاهرة عام ١٩٦٤م.

وهكذا وضع ابن رشد الفكر العربي على خطى المذاهب العقلانية التى تقر للعقل بمكانة رفيعة فى ترجمة الاختيارات والتجارب، وفى تفسير ما يجري فى الكون من حوادث، وفى إدراكه لذاته وإدراكه للوجود.

وهذه المنهجية العقلية التى اختطها ابن رشد تساعد اليوم على إماطة اللثام عن عثرات فلسفتنا المعرفية والتقويمية، فنستطيع بواسطتها تجاوز العوائق التى توقف مد الوعي والإدراك الإنساني العربي، وتزيل سدف القطيعة والجمود الذي ران على كثير من اتجاهاتنا الثقافية، **ومن هنا يصير استدعاء ابن رشد وعقلانيته له مسوغاته الضرورية التى لا تخفى على أحد فى هذه المرحلة العلمية التى أصبح العقل والعقلانية يحتل فيها أكبر مساحة ممكنة من الوعي والإدراك الإنساني.**

وبذلك نقيم نوع من التوازن العادل بين الاستفادة من التراث العقلاني للفكر الإسلامي، والأخذ بمعطيات العصر وآلياته ومناهجه الحديثة التى لا غناء عنها من أجل الصيرورة فى التاريخ وعدم الحياة خارجها، فنجمع بين الأصالة والمعاصرة جمعا حيويا لا يفقدنا هويتنا ولا يدفع بنا خارج التاريخ، خاصة وأننا نعلم أن كل تراث ينطوي على آلية التأويل التى تهيئ للإنسان/ المجتمع أن يحذف ويضيف سبيل التكيف والملاءمة، وفى لحظات التحول الاجتماعي الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافي يستلهمه ويحاوره فى ضوء المرحلة ومتطلباتها. وتجري خلال الحوار عملية إعادة تقييم وإثبات لعوامل الحركة والتفسير ومجالاتها ومداها.

وتأتي أو تتباين حركة الإنسان/المجتمع عند المواجهة بين موقفين على طرفي نقيض: ردة إلى الماضي في إطار حاكمية مطلقة للموروث وإغفال لمنطق الواقع أو قطيعة مطلقة معه هي قطيعة متوهمة في الحقيقة إذ أنها مستحيلة، وارتماء في أحضان الواقع الآني أو حداثة الآخر... ويدور حوار وصراع للملاءمة والتكامل للاتصال والانفصال[١٧١].

ومن هنا فنحن لا نطالب بنفس مفهوم ابن رشد للعقل والعقلانية، ذلك المفهوم الذي قد تم تجاوزه بثمانية قرون، وأصبح من مفرداته الفلسفية والفكرية ولا يمثل إلا إنجازا تاريخيا يوزن بميزان عصره وليس بميزان عصرنا، فإن الحديث مثلا عن نظرية الاتصال

---

[١٧١] شوقي جلال: التراث والتحدث فى تجربة الهند. مجلة سطور، مصر، أكتوبر عام ١٩٩٧م.

عنده ومستويات العقل ووظائفه المختلفة التى تناولها فلاسفة الإسلام ومن بينهم ابن رشد أصبح حديثا يختص به تاريخ الفلسفة فحسب.

وأصبح للعقل وآلياته ووسائله ومناهجه فى العصر الحديث أسلوبا آخر ومناهج جديدة تتناسب مع معطيات العلم الحديث واكتشافاته الفائقة فى علوم النفس والاجتماع والبيولوجيا والدراسات المتصلة بالفسيولوجيا ووظائف الأعضاء فى عالم يتميز بثورة للمعلومات وفى عصر أصبح يتسم بالسرعة الفائقة فى اكتشاف قوانين الطبيعة ونظريات الوجود[١٧٢].

ومن هنا فلسنا مطالبين بنفس معطيات العقل الرشدي ولا بإمكاناته المتواضعة والمحدودة، بل نحن فى أمس الحاجة إلى مطلق العقلانية، كما أنه لا يمكننا الاستغناء بحال من الأحوال فى عصرنا عن الاتجاه النقدي وضع ابن رشد أسسه، على الرغم من اكتشافنا لمناهج من النقد جديدة وعلى الرغم من اتساع دائرة المعقول، وارتفاع سقف العقل فى العصر الحديث، فما كان غير ممكن قديما صار ممكنا الآن بفضل التقدم العلمي المتسارع.

ولا ننسى أن الخطاب الثقافي العربي يبدو للوهلة الأولى، وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة فى الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة فى الحضارة العربية الإسلامية.

لكن قليلا من التمحيص كفيل بإقناعنا بأن بعض النصوص القديمة(مثلا: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد) هى أقرب فى جوهرها إلى روح العصر من كثير من كتابتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى ان الخطاب الثقافي العربي المعاصر ما زال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتها.

---

[١٧٢] إن الزمن أخذ يتحرك بسرعة نتيجة النمو المتعاظم للمعرفة بعد أن "تغيرت أحوال المعرفة فى العالم تغيرا جذريا، فإذا كان العلم فى الماضي لا يتجدد إلا بعد قرون وقرون، فإن المعرفة المعاصرة تزداد بالضعف كل سبع سنوات ،إنه تسارع مذهل يكفى للتدليل عليه أنه سنويا يوضع ٤٠ ألف مصطلح جديد فى مختلف ميادين العلم. وفى كل دقيقتين يصدر مقال علمي فى جهة ما من العالم " د.مهدي المنجرة :الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل. ص ٣٥٥ دار عيون، بيروت عام ١٩٩٤م.

وإذا وضعنا فى الاعتبار أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التـى ورثـها المثقف العربي العادي ضامرة ومتصلبة متخلفة، ومن ضمنـها القوالـب اللغويـة الفكريـة والمفاهيم العلمية والفلسفية، لهي أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديـث، وبخاصـة الفكر العلمي والفلسفي، لتبين لنا مدي العبقرية اللغوية والفكرية والاتسام بطابع الحداثة الـذي تمتع بهما أمثال ابن رشد فى تطويع اللغة العربية لتصير" قادرة على التعبير العلمي والفلسـفي بدقة بالغة فى عصر سادت فيه الحضارة العربية والإسلامية العالم الوسيط.

ومن هنا يتبين لنا تهافت النقد الذي يوجهه بعض الباحثين لقول الدكتور مراد وهبة "إن مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه كان ممهدا للتنوير فى أوربا، فى حين أن التنوير غائب اليـوم عن العالم العربي، لأن ابن رشد ما زال غائبا" معتبرا هذا القول رهان مبالغ فيه على قـدرة الفلسفة (القديمة) على التغيير التاريخي المعاصر والمستقبلي والإغضاء عن أن علاقة التغيـير بالفلسفة ليست علاقة تابع، بل هي علاقة جدلية فائقة التعقيد، وفائقة الشمولية.

ولكن من يفهم من استدعاء الدكتور مراد وهبة لفلسفة ابن رشد وتوجهـها العقلانـي استدعاء لنفس الفلسفة بمعطياتها القديمة وآلياتها المتصلة بالعصور الوسطى ومشكلاته يكـون من السذاجة بمكان! إضافة إلى أن تسطيح العلاقة بين قدرة الفلسفة على التغيير وتبسيطها لـم يقل بهما أحد قديما أو حديثا.

ومن هنا فليست محاولة إحياء فلسفة ابن رشد هو محاولة بعث سلفية فلسفية كمـا يذهب إلي ذلك الباحث خاصة وأننا لسنا مجبرين على قراءة هذه الفلسفة قراءة قديمة، فإن ابن رشد قد أسس مفهوما للتأويل، سنتناوله من بعد يتيح للمفكرين فى كل عصر اتجاهـا للرؤية الفلسفية مفتوح، يمكن من خلاله قراءة هذه الفلسفة أو تلك برؤيـة تتناسـب مـع معطيات كل عصر وتتساوق مع الإمكانات العقلية لاجتهادات المفكرين والفلاسفة دون تكفير أو تحديد لمعنى واحد دون غيره من المعاني، وللمجتهد المخطئ فى نظره أجر، وللمصيـب أجران كما يذهب إلى ذلك الإسلام.

وإذا كان الباحث "عادل ضاهر" يدعو إلى مفهوم أشمل للعقل يتضمن "وظيفة جوهرية" طالما أقصاها عنه "العقلانيون" على حد تعبيره، حيث جعلوا العقل مختصا بالوسائل والمنـاهج والتقنيات، دون الأهداف والغايات، وبخاصة القيم، "فالعقلاني -يقول ضاهر- هو الذي يتحرر

من المذهبية الضيقة، هو الذي ينظر إلى معتقداته على أنها قابلة للمراجعة، والمحاكمة، وحتى الدحض من حيث المبدأ"، فإننا نجد فلسفة ابن رشد، فى الحقيقة تتجه إلى تحقيق هذا المطلب، **فالفلسفة عنده منهجا أكثر منها مذهبا، وتضع للأهداف والغايات أهمية كبرى طالما أقصاها عنها كثير من المفكرين قبله، بل وفى عصره.**

ونحن فى أشد الحاجة الآن إلى عقلانية ابن رشد وأمثاله من فلاسفة الإسلام، **الذين احتفوا بالعقل والعقلانية من أجل أن نقاوم تلك التيارات الدينية المتصلبة التى بدأت تستشري فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية**، والتى أخذت بالفعل توسع من رقعة انتشارها وتستشري استشراء السرطان فى الجسم المريض الذي فقد فاعلية جهازه المناعي الذاتي، فارضة خطابها الدغمائي بقوة السلاح، رافضة كل حوار وخلاف فى الرأي أو تعدد فى المذهب أو التوجه، وهذه سمة بارزة على هذه الاتجاهات التى تذكرنا بالروافض والخوارج القدامى، وهم جميعا يجتمعون بدأ من أحراش الجزائر وهضابه العليا وانتهاء بمرتفعات أفغانستان فى أواسط آسيا، على رفض الآخر سواء أكان ينتمي إلى دين آخر أو إلى تجربة حضارية أخرى. فالشيء البارز عندهم هو التمسك المطلق بالنظرة الواحدة إلى العالم. ولذلك فلا تنمية ولا فكر ولا قانون ولا دولة ولا رأى إلا ما يدخل ضمن منظومة خطابهم الدغمائي.

ومن لديه أفكار أو اجتهادات حول النصوص الكلاسيكية والتجارب الماضية يبقى خارج دائة وعيهم، وأي جهد تحديثي فهو مرفوض ليس بسلاح الدوغمائية النظرية، بل بالسلاح الفعلي الذي يصل إلى حد الاغتيالات والتصفيات الجسدية.

ومن هنا فلا عاصم لنا من كل هذه الاتجاهات العاصفة والمدمرة إلا العقل نحتمي به ليكون معيارا أقصى لنا فى مشكلات الحضارة وإشكالات العقيدة، والاجتهاد أسلوبا ومنهجا لا غنى عنه للعيش فى هذا العصر.

الفصل الخامس

/ منهج ابن رشد النقدي

من أهم السمات التى تجعل من ابن رشد فيلسوفا عصريا منهجه النقدي وإذا اختلف المفكرون والباحثون فى بعض جوانب فلسفته، فإنهم لا يختلفون فى أصالة هذا الركن الأساسي والذي يشكل محورا جوهريا فى فلسفة ابن رشد ومعلما من معالم الفلسفة الحديثة يدء من كانط فى التفكير الغربي الحديث.

فأول ما يلفت نظر من يقرأ مؤلفات ابن رشد للوهلة الأولى، أن كتبه جميعا، باستثناء شروحه على أرسطو وتلخيصاته هي عبارة عن مقالات فى المنهج تبدأ بالنقد واستخدمه بشكل أساسي فى تقديم الرؤية الفلسفية للمفكر.

ذلك ما تشير إليه عناوين هذه الكتب ومحتوياتها: "**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**" هو عبارة عن مقال منهجي يسطر الخطوط العامة للعلاقات التى يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة انطلاقا من مبدأ منهجي واضح، وهو أن "الحق لا يضاد الحق، بل يكمله ويشهد له". أما كتابه الآخر "**الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة**" فعنوانه يدل على محتواه، إنه نقد منهجي لأداة وأسلوب المتكلمين فى فهمهم لعقائد الدين، وطرح لبديل اجتهد ابن رشد فى استخراجه من القرآن الكريم نفسه.

وأما "تهافت التهافت" فهو أيضا مقال مفصل فى المنهج هدفه بيان أن الأدلة التى عارض بها الغزالي الفلاسفة، والأدلة التى حكاها عن الفارابي وابن سينا، لا ترقى إلى مرتبة اليقين، حيث أنها لا تعدو أساليب جدلية فهى غير برهانية[١٧٣].

ومن هنا يرى ابن رشد أن كتابة مقال جديد فى المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة والسائدة فى عصره، وهذا ما قام به، ففى فصل المقال عمد إلى نقد الأطروحة السائدة

---

[١٧٣] انظر للمؤلف: تأملات فى فلسفة ابن رشد ص ٦٥ دار الصدر للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٨٨م.

فى عصره، أطروحة النصيين الذين توقفوا عند ظاهر النصوص الشرعية وحرموا تأويلها واعتبروا ذلك بدعة وضلالة وكفرا.

وفى "**كشف مناهج الأدلة**" كرس ابن رشد كثيرا من جوانبه لنقد أطروحات المتكلمين خاصة الأشعرية منهم. أما "**تهافت التهافت**" فهو نقد دقيق مفصل لفلسفة أهل المشرق، خاصة فلسفة ابن سينا واعتراضات الغزالى عليها.

ولذلك لا يمكننا فهم فلسفة ابن رشد إلا من خلال أن لفلسفته جانبان: الأول فيها سلبي ويمثل الأساس أو المنهج، وهو فى جوهره نقدي. والثاني إيجابي ويمثل منظومة فلسفية متكاملة تتخلل كتب المنهج وكتب الشروح والتلخيصات لأرسطو.

وهذا يذكرنا **بالمنهج النقدي الديكارتي** فى الفلسفة الحديثة، والذي بدأه ديكارت بكتابه "**مقال عن المنهج**" يهدم فيه كثيرا من مبادئ الفلسفات القديمة والمعتقدات المتحجرة، قبل أن يقوم ببناء فلسفته أو تشييد صرح الفلسفة الحديثة التى شطرت تاريخ الفلسفة إلى وسيطة وحديثة.

ويشبه ابن رشد هنا أرسطو قديما الذي نقد نقدا منهجيا عميقا لأفكار وفلسفات السابقين عليه خاصة أستاذه أفلاطون، قبل أن يشيد بناء صرح الفلسفة الأرسطية التى صمدت طويلا قبل أن تتناولها معاول الهدم.

ولقد جاءت فلسفة ابن رشد النقدية كى تهز كثيرا من المسلمات التى كانت سائدة فى عصره، وكثيرا من مبادئ اليقين التى تحجرت فى عقول كثير من أصحاب الاتجاهات والمذاهب، وسيطر الرأي الواحد والاتجاه الواحد على كثير من فقهاء عصره، فتوقف العلم وتكلست روافده التى كانت تغذي الحضارة العربية فى الأندلس، خاصة وأن الصفة اليقينية المطلقة والرفض الصارم لرأي الآخر هما من أبرز المواقف التى يتشكل على أساسها الخطاب الدوغمائي المهيمن على الأذهان عبر عقيدة مجردة تتعالى على كل قوانين التاريخ والمجتمع والفهم المتجدد والقراءة المختلفة فى عصر بدأت فيه الحضارة تنحسر، وروافد العلوم تتكلس.

ولم يكن هذا ممكنا إلا لأن ابن رشد اعتبر الفلسفة أساسا منهجا وليس مذهبا مكونا من مجموعة من الحقائق، تلك الفكرة التى يصرح بها فى عبارات واضحة وإن كانت -كما تؤكد على ذلك باحثة معاصرة[174]- هى الأساس المباطن لكل مذهبه، وهى حجر الزاوية لكل مشروعه الفلسفى، وهي التي تميزه عن الفلاسفة السابقين عليه الذين اعتبروا الفلسفة أساسا مذهبا وليس منهجا.

وعندما ذهب ابن رشد إلى أن أرسطو قد جاء بالحق كله، فقد فعل ذلك فى حقيقة الأمر، لأنه نظر للمعلم الأول على أنه فى المقام الأول، صاحب المنطق الصارم والمنهج الذي لا يغيب، اللذين يوصلان كل ملتزم بهما إلى نفس الحقائق التى توصل إليها أرسطو.

وقد تأثر بان رشد الفيلسوف العقلاني بأرسطو عملاق الفكر اليوناني، وبذل جهدا عقليا غير مسبوق -كما مر بنا في شرح وتحليل وتفسير مؤلفاته- لتشابه موقع كل منهما الفكري والثقافي بالنسبة لحضارته، ولا يتشابه الموقف الحضاري عند أرسطو وابن رشد فقط، ولكنهما يتشابهان أيضا فى المنهج النقدي.

فأرسطو يميز ويقارن ويحكم بمنهج متوازن، وابن رشد أيضا يزن ويحكم بمنهج القاضي. فيتحدث أرسطو عن الشبه الفاسدة والشبه الصحيحة، كما يتحدث ابن رشد عن العناد الفاسد والعناد الصحيح.

فإعجاب ابن رشد بأرسطو هو إعجابه بمنهج الفحص والتدقيق وبالحكم الموضوعي المتعادل، ويعيد ابن رشد الموقف بين أرسطو والقدماء ويحكم الخلاف بينهما بمنهج القاضي الحصيف فتأييد ابن رشد لأرسطو ضد القدماء ليس تبعية لأرسطو، ولكنه حكم قاض بعد دراسة حيثيات القضية. يقول ابن رشد: "والأفضل هنا ما فعله أرسطو.." تأييد أرسطو ضد نيقولاس[175] فى قضية هل تعرض جميع الأسماء والمصطلحات العلمية قبل العلم مرة واحدة، كما يفعل أرسطو، أم تعرض متناثرة وحسب الحاجة أولا بأول كما يريد نيقولاوس، ويتضح

---

[174] د.زينب محمود خضيري: مشروع ابن رشد والغرب المسيحي ص١٥١ الكتاب التذكاري بالقاهرة.

[175] أرسطو: المقولات ج١ ص ١٦٨.

أن انتصار ابن رشد لأرسطو هو انتصار لمنهج إسلامي يبـــدأ بمبــاحث الألفــاظ بدراســة المصطلحات قبل تأسيس العلوم[١٧٦].

ومن هنا فلم يكن ابن رشد فى منهجه النقدي متأثرا فحسب بأرسطو، بل هـــو متـــأثر أيضا ببيئته الثقافية الإسلامية، وبتلك الوظائف العلمية التى تقلدها. ولذلك نجد الدكتور عــاطف العراقي[١٧٧] يناقش الأسباب التى ساعدت على بروز هذا المنهج النقدي عنده، ويجعل من بينــها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه، فقد تولى ابن رشد وظيفـــة القضـــاء فـــى مختلــف بـــلاد الأندلس[١٧٨]، كما تولى منصب قاضي القضاة فى أيام الخليفة يوسف ابن عبد المؤمـــن بعـــد أن كان قاضيا بأشبيلية.

ولا يخفى علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي"بين الخصمين قد يكون مؤديا بصورة أو بأخرى إلى تنمية الروح النقدية. هذه الروح التى ظهرت فى تحكيمه بين الآراء المختلفـــة والمتعارضة وترجيح رأيي على رأي، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التى وجدها فـــى فكر السابقين عليه وما أكثرهم.

وما يقال عن القضاء يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به. لقد ترك لنا كثيرا من الكتــب والرسائل فى مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم"بداية المجتهد" الذي أشرنا إليه من قبل ويقــول عنه ابن الآبار[١٧٩] إن ابن رشد فد "أعطى فيه أسباب الخلاف والعلل ووجه فأفاد وأمتع بـــه، لا يعلم فى فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقا". وقد أصبح بذلك أوحد عصره فـــى علــم الفقـــه والخلاف"[١٨٠].

ومن هنا فالدارس لهذا الكتاب يلاحظ حسا نقديا عند فيلسوفنا، أفـــاده فـــى تأليفـــه الفلسفية وشروحه على أرسطو. إنه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يمحـــص

---

[١٧٦] د. حسن حنفى: ابن رشد شارحا أرسطو ص ٨٥، ٨٦ مؤتمر ابن رشد.

[١٧٧] د. عاطف العراقي: المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ص ٢١، ٢٢ ط ٢.

[١٧٨] ابن الآبار :التكملة لكتاب الصلة ج١ ص ٢٩٦.

[١٧٩] السابق ج١ ص ٢٦٩.

[١٨٠] ابن أبى أصيبعة :عيون الأنباء ج٣ ص ١٢٢.

هذه الآراء وينقدها نقدا دقيقا، وقد عبر عن ذلك "ابن فرحون"[181] حين قـال: "إن الدرايـة كانت أغلب عليه من الرواية" أي أن النظر العقلي النقدي كان غالبا على هذا الفقيه حيـن كان يتناول الفقه.

وكما مر بنا فإننا نجده هنا يبحث فى القياس الشرعي وينـادي بالاجتـهاد والتـأويل، ولذلك فالمقارن بين كتابه فى الفقه "بداية المجتهد" وكتابه "فصل المقال" فى الفلسـفة يلاحـظ تقاربا، إن لم يكن تطابقا بين الاتجاهين العقليين، بل أنه فى بحثه فـى الواجـب والمنـدوب والمحظور والمكروه والمباح، وذلك فى كتابه الأخير يستفيد من دراسته لهذا الأحكام فى كتبـه فى مجال الفقه[182].

هذا فيما يتصل بأسباب منهجه النقدي العلمية والثقافيـة، ولا نعـدم أن نجـد أسـبابا اجتماعية وسياسية ترجع إلى عصر ابن رشد، فدولة الموحدين التى عاش فى كنفها، قد جاءت تتويجا لحركة ابن تومرت الإصلاحية، الحركة التى تحولت بسرعة إلى ثـورة ضـد دولـة المرابطين.

لقد طرح ابن تومرت شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" المبـدأ الإسـلامي الذي يلزم المؤمنين بمحاربة المنحرفين عن الإسلام. والمرابطون فى نظر ابن تومرت كـانوا منحرفين، لأنهم تمسكوا بحرفـية الـنـص القرآني فوقعوا فـى التجسـيم والتشـبيه. إن استعمال القياس، قياس الغائب على الشاهد، قد جعل المرابطين فى نظر ابن تومرت يشـبهون الله بالإنسان، ويقولون بالتجسيم. هذا فى مجال العقيدة، أما فى مجال الشريعة، فإن اسـتعمال قياس الغائب على الشاهد أدى بهم إلى الابتعاد عن الأصول (القرآن والسنة).

من هنا نلاحظ أن نبن تومرت قد عمل -كما يذهب إلى ذلك الدكتـور الجـابري[183]- على نشر أيديولوجيا ليبرالية نسبيا، أيديولوجيا عقلانية الطابع تنادي بترك التقليد والعودة إلـى الأصول لفتح باب الاجتهاد من جديد. ويتعلق الأمر إذن بـ"ثورة" ثقافية تدعـو إلـى قـراءة

---

[181] ابن فرحون : الديباج المذهب ص ٢٨٤ بيروت.

[182] د.عاطف العراقي :المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢.

[183] د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، ندوة ابن رشد بالمغرب عام ١٩٨١م ص ١٢٩.

جديدة للنصوص الدينية، قراءة "تقطع" مع المذاهب القائمة التى ابتعدت بفروعــها المتسلسـلة عن الأصول الأولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة.

وبالرغم من أن الفلسفة قد حوصرت وحوربت أيام حكم المرابطين(فى الأندلس) مـن طرف فقهائهم المترفين، فإن المنطق والرياضات والفلك بقيت تدرس، بل أخذت تزدهر فـى أوساط النخبة المثقفة، مما كانت نتيجته قيام خميرة عقلانية علمية سرعان ما وجدت متنفسـا لها فى الدعوة الموحدية وأيديولوجيتها (الثورية) وهذا فى مجال العلوم العقلية اتخذت " الدعوة إلى الأصول" معنى خاصا، إنه الرجوع إلى الأصول فى الفلسفة إلى مؤلفات أرسطو بـالذات، وبالتالي تجاوزوا إهمال"الفروع" أي تأويلات الفارابي وابن سينا.

وتلك فى الحقيقة هي المهمة الرسمية التى أناطها الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمـن الموحدي بابن رشد، مهمة شرح مؤلفات أرسطو المترجمة إلى العربيـة بعبـارات (قلقـة) غامضة، أي مهمة إعادة قراءة هذه المؤلفات[١٨٤].

ومن المفارقات أن يكون هذا الاتجاه النقدي خاصة واشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائـل عامة من أهم أسباب محنة ابن رشد فى آخر أيامه : فقبل وفاته بسنوات ثلاث، وكـان فـى السبعين من عمره أتهم بالكفر والزندقة، فحوكم علنا أمام الموحدي يعقوب المنصور فى جامع قرطبة الأعظم الذي شغل فيه منصب قاضي القضاة لسنوات وهو المنصب الذي شغله أيضـا جده، الذي كان من كبار فقهاء المذهب المالكي، فلعنه الحاضرون، وأخرج مـهانا، وجمعـت كتبه فى الفلسفة وأحرقت وحرم اقتناؤها ومطالعتها، هي وأمثالـها، تحـت طائلـة العقـاب الصارم. ونفى إلى بلدة إليسانة فى الأندلس، لا يسمح له بأن يبرحها، وكانت آهلـة بـالمنفيين اليهود وغيرهم.

وفى منفاه وجد من يشجع على هجوه وتحقيره. ولكن هذه المحنة انتـهت بعـد نيـف وسنتين، فرضي عنه الخليفة وقربه من جديد إلا أنه توفى بعد ذلك بأشهر قليلة. ولكـن هـذا العفو لم يزل أسباب المحنة، ولا عدل من آثارها ونتائجها السلبية على مجمل الحياة العربيـة الثقافية والفكرية حتى يومنا هذا.

---

[١٨٤] السابق ص ١٣٠.

وما حدث لابن رشد فى محنته شيئا طبيعيا بالنسبة لاتجاهه النقدي ودفاعه عن التأويل العقلي فى عصر غلب عليه فقهاء جامدين فى نظرتهم، ومتحجرين فى رؤيتهم، سيطر عليهم الخطاب الدوغمائي الذي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي، بعد أن تمكنوا فى مناصبهم الدينية واستراحوا فى وظائفهم الاجتماعية والسياسية.

ومن هنا فأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج الجديدة المكتشفة بمساعدة العقل، تتهم بالزندقة والترحيف، خاصة وأنها تحرك المياه الراكدة وتدفع برياح التجديد إلى مزيد من التغيير.

وجماعات الفقهاء فى عصره -بل وفى كل العصور- تدعى لنفسها أنها الحامية، بل المدافعة الوحيدة عن النصوص، الأمر الذي يجعل تفكيرها سجينا للنص وعنيفا مع من يتجرأ على قراءته على ضوء المناهج العلمية الجديدة، مستعينا بمؤلفات أرسطو وعلوم الأوائل، كما فعل ابن رشد، وهذا يخلق نوعا من التزاوج بين حامل لواء قداسة النص وبين قمع من يدخل النص ضمن التأويل الجديد، ولذلك حورب كثير من المفكرين والفلاسفة مثل ابن رشد فى بلاد الأندلس فى عصره، وابن حزم وابن مسرة فى عصور سابقة.

ولذلك تأتي أهمية منهج النقد الفلسفي، فى افتراضه أن العالم أو الواقع قابل للفهم، كما أنه خاضع للتغير بمقتضي ما ينطوي عليه من نقص، وأن للفلسفة، أو الفكر بوجه علم، دوره فى فهم هذا العالم وإدراك جوانب النقص التى ينبغي أن يتوجه إلى استكمالها، وأن على الفكر أن يتولى هذه المبادرة.

فالنقد الفلسفي هو الذي يدرك المأزق، كما يدرك إمكان الخروج منه، كما يتحمل المسؤولية إزاء ما يقترحه من مخارج، وهو فى كل ذلك على وعي صريح بالعقبات التى تحول دون الإنجاز والمشاركة.

ومن هنا فإننا لن نجد ابن رشد ينقد لذات النقد، بل هو ينقد من أجل التغيير إلى الأفضل فى عالم المعتقدات وعالم الأفكار معا، وحين يوجه نقده لهذا أو ذاك، أو لهذا المذهب ولتلك الفرقة فإنه يتصور البدائل التى يمكن أن تحل الإشكال والأفكار التى يمكن أن تعالج

الموقف وإذا كان الاغتراب قد شغل الفكر بالغايات البعيدة، فإن النقد الفلسفي يلح على البحث عن العلل القريبة لأغراض النقص من أجل تجاوزها وتعديل مسارها، مزودا بما يملكه الإنسان من إمكانات.

وإذا كانت الفلسفة المغتربة تمضي فى دروب وأزقة صنعتها الإجابات السابقة، ولم تشقها الأسئلة، نجد النقد الفلسفي يقف "قبل" البدايات وخلف المسلمات ليطرح التساؤلات، ويضع المشكلات من جديد[185].

وقد واكب ذلك خاصة فى شباب ابن رشد أن منهاج الموحدين فى التعليم اختلف فى جذوره عن المنهج الذي كان معمولا به أيام المرابطين، فهم إذ كانوا يرسمون للتعليم أهدافا جديدة تتلائم مع سياستهم يحددون له خطة مبنية على الفهم والإدراك والتعقل لا على طريقة الحفظ والتقليد، لقد كانوا فى حاجة إلى مفكرين قادرين على المبادرة والاجتهاد والاستنباط، كما يتراءى ذلك من تحليل أنظمتهم ومؤسساتهم خاصة فى أول عهدهم، فلا عجب أن لا يسندوا هاته المهمة الخطيرة إلى فقيه من النوع التقليدي، بل إلتجأوا إلى فيلسوف مثل ابن رشد.

فالمصادر تحدثنا أن الخليفة الموحدي الأول عبد المؤمن دعا ابن رشد، وهو لا يزال دون الثلاثين من عمره، ليستعين به على ترتيب المدارس فى مراكش[186]، ومن هنا وجدت دولة الموحدين الفتية، فى ابن رشد صاحب المعرفة الموسوعية والاتجاه العقلاني سبيلا للخروج بالتعليم والثقافة من المسالك التقليدية وتطعيمه بمادة التفكير والعقلانية، فقد وجدوا أن الارتباط بالمذاهب التقليدية والفقه تكريسا للتبعية وتوطيدا لتقاليد أرادت دولتهم التملص منها بعد أن حولوا دولتهم إلى خلافة وتخلصوا من تبعيتهم لخلافة المشرق.

ومن هنا كنت مبادرة أبي يعقوب يوسف الموحدي أول محاولة فى تاريخ المغرب والأندلس -ولعلها آخر محاولة أيضا- يقدم عليها خليفة فى أوج الدولة وعزها من أجل أن

---

[185] د.صلاح قنصوه: دور المنهج العلمي فى النقد الفلسفي العربي ص ٣٠ الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت عام ١٩٨٨م.

[186] العباس ابن إبراهيم: الأعلام ج٤ ص ١٣١ وانظر عبد الواحد المراكشي: المعجب فى أخبار المغرب ص ٤٤٣.

يعمل رسميا على نشر الفلسفة ويعممها فى المجتمع، دون قيد أو شرط، ويعترف ابن رشد نفسه أنه لولا تكليف الخليفة إياه لما قام بتلخيص الكتب التى ألفها أرسطو.

وفى هذا الوقت كان المذهب المالكي سائدا فى الفقه، حيث اختاره المغرب الإسلامي وارتضاه، وكان معظم النشاط العلمي منصبا على دراسة ذلك المذهب، واستخراج أحكامه وتطبيقها على الحياة الاجتماعية، وعلى الرغم من أن لذلك الاختيار فوائده التى لا تنكر، من حيث توحيد البلاد من الناحية الفكرية والتشريعية والقومية، لكن مع طول الممارسة واستقرار المؤسسات السياسية والاجتماعية، تكونت بالأندلس طبقة من الفقهاء الذين ظنوا أنهم توصلوا إلى الحقيقية النهائية، فضيقوا مجال البحث العلمي ورفضوا المناقشة وحجروا استعمال الرأى على غيرهم ودعوا إلى قفل باب الاجتهاد، وإلى الأخذ بالتقليد[187].

ومن هنا لم يكن غريبا أن المقدسي يقول عن بلاد المغرب: "أما فى الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع. ويقولون: لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك. فإن ظهروا على حنفى أو شافعي نفوه وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما ربما قتلوه"[188].

وقد وقعت كثيرا من الاضطرابات، خاصة بعد أن وصلت علوم الكلام إلى المغرب والأندلس وانتشرت المجادلات بين مختلف الفرق والمذاهب، كل يتعصب لمذهبه وفرقته ولا يري الحقيقة إلا عندها.

ولا يعنى هذا أن يكون الناقد الفلسفى مشتغلا بالعلم متخصصا فيه، بل يكفى أن يتخذه إطارا مرجعيا يدعم به دعوته. فالعلم هو إعادة اكتشاف الواقع الذي يألفه الإنسان منذ عهد قديم، والنقد أيضا يسعى إلى إعادة اكتشاف الواقع وممكناته التى ينطوي عليها، وكأنه توليد لما يحمله فى جوفه. إلا أن النقد يضيف إلى ذلك إعادة اكتشافه لما يملكه الإنسان أيضا من قدرات لإعادة صوغ الواقع[189].

---

[187] E.Levy Provencal: Historie de le Espagne Musulmane.

[188] المقدسي : أحسن التقاسيم ص ٢٤ ــ ٢٩.

[189] د. صلاح قنصوة: المرجع السابق ٣٠.

ومن هن فلم يكن النقد كاشفا فقط لأفكار ومذاهب تجمدت وتحجرت فى عصور سابقة ومعاصرة لابن رشد، بل وكاشفة أيضا لأوجه من العقلانية العميقة عند هذا الفيلسوف، ومنيرة لكثير من الأفكار الموجهة والمبادئ المتحررة التى نسعى إلى امتلاكها فى عصرنا.

فالنقد إذا هو التنوير، الذي يعني فى نهاية التحليل تحريرا لكل ما يصنعه الإنسان وإخضاعه لقدرته التى تتكشف جميعا حول العقل بوصفه معيارا ودليلا مرشدا.

ولكى يكتمل الإطار العام للنقد الرشدي ينبغي تحديد مجالين لهذا النقد المصرح به والمسكوت عنه. بتعبير آخر، لكي نتبين طبيعة الخطاب الرشدي ومدي محاولته أن يتخذ له جذورا داخل الأمة نفسها، علينا أن نحدد ، ليس فقط جميع الذين اهتم ابن رشد بتوجيه النقد لهم، بل أن نعرف أيضا أولئك الذين لم يأبه بتوجيه الخطاب إليهم، أولئك الذين أخرجهم من النقاش. فمن هؤلاء؟

إنهم الخارجون عن الأصلين المذكورين الدين والفلسفة. هؤلاء هم المستثنون من النقاش لأنهم أخرجوا أنفسهم من الدين أولا (جميع الفرق التى خرجت على الأمة) ومن الفلسفة ثانيا(جميع أولئك الذين خرجوا على الفلسفة "المعقولة"). كل الذين يناقشهم ابن رشد، من فرق كلامية أو من متفلسفة، يعتبرهم مخطئين، وعلى الأكثر يبدعهم، بحيث لا يصل إلى درجة تكفيرهم، أي الدرجة التى تخرجهم من حظيرة الأمة"[١٩٠].

وهو لا يفتأ يأخذ على فريق المتكلمين مغالاتهم فى صراعهم بعضهم لبعض، مما أدى إلى تكفيرهم بعضهم لبعض، أي اعتباره خارجا على الأمة.

---

[١٩٠] الخطأ المصفوح عنه فى الشرع هو الخطأ الذي يقع فيه العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة التى كلفهم الشرع بالنظر إليها • وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس ، فهو أثم محض (فصل المقال ص٤٤) ومن جهة أخرى ينهى ابن رشد كتابه"مناهج الأدلة" الذي خصه للرد على المتكلمين هكذا:"وأنت قد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل".

فى مجال الفلسفة أخرج ابن رشد الدهريين (قدماء الماديين) من كـل نقـاش[191] فـهم النقيض الحقيقي للفلسفة. التناقض الحقيقي ليس بين الفلسفة والدين بإطلاق، بل هو بين الفلسـفة (المثالية) والدين من جهة، والماديين من جهة ثانية، لذا أخطأ الغزالي حيـن كفّـر الفلاسـفة بإطلاق فى المسائل الثلاث التى أحصاها عليهم، وهو علاقة الله بالعالم، وطبيعـة علـم الله، والخلود. لأن أقوال الفلاسفة فيها لا تشكل تناقضا حقيقيا بين الفلسفة والدين.

فليكن العالم والله قديمين معا، كما عند الفلاسفة، أو العالم محدث والله وحده القديم، كما عند المتكلمين، فالجميع يسلم بوجود الله، إلا الدهريون ما دامـوا لا يسـلمون حتـى بوجوده.

وليختلف الفلاسفة والمتكلمون فى مسألة الخلود، هل هو للنفـس والبـدن معـا أم للنفس فحسب، فكلهم يسلم بوجود عالم آخر، إلا الدهريون، لذا فـإن ابـن رشـد يخـرج الدهريون من حظيرة الفلاسفة[192].

يستثنى ابن رشد كذلك جميع الفرق التى شقت عصا الطاعـة علـى الأمـة، أحيانـا يستعرضهم ولا يدخل معهم فى المناقشة، وأحيانا يذكرهم ضمن من سيناقشهم، ولكنه فيما بعد ينسى أو يتناسى هؤلاء وهم جميع غلاة الشيعة وفرق الخوارج، أي الذين أحدثوا أول صـدع فى وحدة الأمة، وربما اكتفى ابن رشد بردود الغزالي المفحمة عليهم، وقد ألف بعضـا مـن كتب النقد مثل كتابه "فضائح الباطنية" بحيث لم يجد ابن رشد هناك زيادة لمستزيد.

ومن هنا يتبين أن النقد قد توجه إلى طائفتين كبيرتين تحوي تحتهما بعض الطوائـف الفرعية. وقد ضمت هاتين الطائفتين المتكلمين من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى. ولذلـك نعرض بإيجاز لرؤيته الفلسفية فى هذا النقد الموجه إلى كلا من المتكلمين والفلاسفة.

أ ـ نقد ابن رشد للمتكلمين: جوهر نقد ابن رشد للمتكلمين ينبع من فكرته الهامة فـي الاجتهاد العقلي الذي يصل إلى مفهوم التأويل للنص الديني، اتضح هذا حين حـاول التوفيـق

---

[191] يقول ابن رشد: "..وذلك أنه اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية".. المناهج ص ٢١٥.

[192] على أومليل: التأويل والتوازن. ندوة ابن رشد ص ٢٦٢ ، ٢٦٣.

بين الفلسفة والدين -كما سنرى- خاصة وأن ابن رشد لا يريد الوقوف عند ظاهر الآيات، ويلجأ إلى التأويل من أجل تجاوز الأسلوب الخطابي كي يصل إلى البرهان الذي يتأسس دائما على العقل.

هذا التأويل وذاك البرهان غير ممكنين إلا للحكماء والفلاسفة الذين يعملون عقولهم ويتمكنون من الاعتبار "إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه، وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس، وهو المسمي برهانا"[١٩٣].

وإذا كان هناك من يعترض كالحشوية والظاهرية مثلا على استخدام القياس الفقهي على أساس أنه بدعة قد استنبط بعد الصدر الأول وليس يري أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد فى القياس العقلي[١٩٤]. وإذا كان الفقيه يلجأ إلي القياس فى كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك، حيث أن الفقيه عند قياس ظني والفيلسوف يعتمد على قياس يقيني برهاني[١٩٥].

ولا يعني هذا أن علماء الكلام فى عصره لم يعرفوا القياس أو يعتمدوا علي التأويل، ولكن ابن رشد يحمل على الأقيسة الظنية التى يعتمدون عليها ويرى فى تأويلات علماء الكلام تأويلات مبتدعة فاسدة غير منضبطة ولا تتأسس على الأصول الواضحة.

وهو لا يلقي بالتهم جزافا، بل يعين الفرق التى يناقشها، لكي يقدم طريقته فى النظر إلى العقائد، بحيث يتبين صلتها بالتفكير العقلي، فيقول: "وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة: الطائفة التى تسمى بالأشعرية، وهم الذين يري أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتى تسمى بالمعتزلة، والطائفة التى تسمى بالباطنية، والطائفة التى تسمى بالحشوية"[١٩٦].

---

[١٩٣] ابن رشد: فصل المقال ص ٣.

[١٩٤] السابق ص ٤.

[١٩٥] ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم ص ١٣٣ الأنجلو المصرية ط ٣ عام ١٩٦٤م.

[١٩٦] السابق ص ١٣٣.

ويحمل ابن رشد اتهامه للطوائف الأربعة جميعا قبل أن يبدأ فى القول المفصل فيقـول: "كل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وحرفت كثيرا من ألفاظ القـرآن عـن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات فزعموا أنها الشريعة الأولى، التـى قصـد بالحمل عليها جميع الناس وأن من زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع، وإذا تؤملـت جميعـها، وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة"[١٩٧].

١ ـ نقده للحشوية: ويأخذ عليها ابن رشد جمودها وتحجرها أمام النص الدينـي، فهى لا تأخذ بالتأويل وتلتزم الظاهر التزاما متطرفا، حتى لتحرم إعمال العقل فى شيء منه. فليس وجه النقص -إذن- أنها أولت ظاهر الشريعة، وحملت هذا الظاهر على معنى مجـازي، بل وجه النقص منها هو أنها انصرفت عن الأدلة العقلية فى معرفة وجود الله، قائلة أن طريق هذه المعرفة هو "السمع" لا "العقل"، أي أنه يكفى للإيمان بوجود الله، أن يكون صاحب الشرع قد ألقى هذه الحقيقة على مسامع الناس، كالمعاد والحشر وغير ذلك من المعتقـدات التـى لا مدخل فيها للعقل.

وهذا هو وجه النقص فى فرقة الحشوية، لأنها كانت بموقفـها ذاك "مقصـرة عـن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع، مفضية إلى معرفـة وجـود الله تعـالى، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به "إذ دعا الناس إلى التصديق بوجود البارئ بأدلـة عقليـة منصوص عليها فى كثير من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى "اعبدوا ربكم الـذي خلقكـم والذين من قبلكم"[١٩٨]، إلى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى.

وابن رشد لا يتوقف عند الحشوية طويلا استخفافا ورثاء لحالهم، ولـذلك يقـول: "ولا يمتنع أن يوجد من الناس مـن تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم من الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور، وهذا هو أقل الوجود. فإذا وجد ففرضـه الإيمان من جهة السماع"[١٩٩].

---

[١٩٧] ابن رشد مناهج الأدلة ص ١٣٣.

[١٩٨] سورة البقرة آية ١٦٣.

[١٩٩] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٣٥.

وابن رشد يرى فى هؤلاء عوام الأمة، والرجل العامي الذي لا يرقى فى مداركه إلـــى قبول الأدلة الجدلية، فضلا عن البرهانية العقلية، ينبغي له أن يقف فى إيمانه عند حد الظـاهر، وليس له أن يسأل عما يفوق مستواه الفكري والعقلي، وليس للمفكر أن يعرض عليه براهينـــه وحججه أو يقوده إلى الدخول فى تفاصيل أمور قد يضطرب لها اعتقاده.

٢ــ نقده للمتكلمين: لم يكن علم الكلام من العلوم التى اجتمـــع المســلمون على نفعها، بل إننا كثيرا ما نجد الفقه الإسلامي، ومتن واصلوا بناءه قد عادوا هذا العلم، مثـل الإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي وخاصة منهم الإمام أحمد ابن أحم، وحتى الإمام الغزالـــى، فقد وجه إليه سهامه وحكم عليه بقلة النفع، لكنه مع ذلك كتب فيه كغيره من المتكلمين، لذلــك نرى المسلمين قد انقسموا إلى مؤيد مثل الإمام الأشعري، الذي حث على الخوض فيه وإلـــى مناهض مثل الحنابلة.

ولا شك أن المنهج الذي اتبعه المتكلمون لم يكن يرمي إلى الوصول إلى الحقيقة، بل اهتم المتكلمون بالردود على الخصوم، مما أدى بالغزالى إلى القول بأنـــهم اعتمـــدوا علـــى مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجـــرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتـــهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا"[٢٠٠].

ولذلك يقول أبو حيان التوحيدي نقلا عن أبـــى ســليمان المنطقـــي: "وإن طريقـــة المتكلمين مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ وموازنة الشئ بالشيء.. والاعتماد على الجدل. وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق"[٢٠١]. ومن هنا لا يكون غريبـــا أن يرى ابن رشد أن علم الكلام يعد بدعة فى الشرع، ولا يجد له فائدة كبيرة لا من حيـــث المضمون ولا من حيث الطريقة والمنهج، بل إن ضرره كان كبيرا على الإسلام فمن حيــث المضمون قد كتب المتكلمون فى قضايا وتركوها بيـــن أيـــدي الجمـــاهير فأفســدوا عليـــهم

---

[٢٠٠] الغزالي: المنقذ من الضلال ٦٧.

[٢٠١] أبو حيان التوحيدي: المقابسات ، تحقيق السندوبى ص ٢٢٣ القاهرة عام ١٩٢٩م.

معتقداتهم[٢٠٢] وأثاروا الشبه بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله. فإنه ليس فى الشرع عند الحديث مثلا عن الله بأنه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة[٢٠٣].

وما قاله المتكلمون فى مسألة حدوث العالم ليس كذلك من شـريعة المسـلمين[٢٠٤] ولا يقوم عليه برهان، ويحمل ابن رشد الغزالي تبعة المشاكل التى أثارها فيقول: "ولم نك نسـتجيز ذلك إلا أن هذا الرجل أوقع هذا الخيال فى هذا العالم العظيم. وأبطل على الناس الوصول إلـى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيبه[٢٠٥].

إن المتكلمين لم يوفقوا فى المسائل التى خاضوا فيها لأنهم لم يزيدوا على أنهم حـاكموا الفلسفة عن غير علم بأصولها، فجاء كلامهم بعيدا عن الصواب لأنهم كما لم يفـهموا طبيعـة العقل إذ معرفة العقل ليست بالأمر الهين.

فلا يمكن لهم أن يعرفوا ما هو العقل حتى يعرفوا ما هي النفس، ولا يعرفوا ما هـي النفس حتى يعرفوا ما هو المتنفس. ولا معنى للكلام فى هذه المعاني بيادئ الرأي والمعـارف العامة التى ليست بخاصة ولا مناسبة. وإذا تكلم الإنسان فى هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعـة العقل كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذي، ولذلك صارت الأشعرية إذا حكت آراء الفلاسـفة أتت فى غاية الشناعة والبعد عن النظر الأول الذي للإنسان فى الموجود.

ويجب ألا ننسى سببا جوهريا، من أسباب رفض ابن رشد لعلم الكلام، يتصل بالبيئـة الاجتماعية والسياسية فى الأندلس، فعلى الرغم من انتشار علم الكلام مع حكم الموحديـن، خاصة مذهب الأشعري، حيث راجت مصنفات الغزالى على تنوعها، إلا أنـه قـد بـدأ فـى الأندلس الجدل الكلامي حول العقائد وبدأ الخلاف فيها، بعد أن كـانت البـلاد بمنـأى عـن الخلافات التى تفرق بين المتكلمين، وعن آرائهم المتضاربة فـى فـهم نصـوص الشـريعة وتأويلها.

---

[٢٠٢] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ٢٠٦، ٢٠٧.

[٢٠٣] السابق ص ٢٠٧.

[٢٠٤] ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦٠٥ تحقيق د.سليمان دنيا.

[٢٠٥] ابن رشد: تهافت التهافت، نتحقيق الدكتور سليمان دنيا، ص ٦٠٥.

وقد يبدو أن دولة الموحدين أحيت تنوير العقول على أساس آراء محمد ابن تومرت الذي شرح ابن رشد عقيدته[٢٠٦]. وهكذا بعد أن كان ابن حزم فى النصف الأول من القرن الخامس قد شمل فى كتابه "الفصل" كثيرا من مسائل الكلام وآراء المتكلمين، بدأ البحث، فيما يبدو، على نطاق واسع، وظهرت التأويلات الفاسدة، فأزعجت ابن رشد، وخشى منها على جماهير المؤمنين تصدع وحدتهم فى ظروف الحياة الأندلسية وما فيها من ضرورة الوحدة السياسية الاعتقادية أمام الأخطار التى تهدد الإسلام.

ولذلك يقرر ابن رشد أن لا وجود إلا لطائفتين اثنتين الجمهور والراسخون فى العلم. فالجدليون هم الذين عرضت لهم فى كثير من الأشياء المتعلقة بالإله شكوك، ولم يقدروا على حلها فهم انعامة دون العلماء. وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع، وهم الذين ذمهم الله تعالى، وهم المتكلمون بجميع أصنافهم[٢٠٧].

ويتوقف ابن رشد طويلا عند الأشعرية، وينقد كثيرا من آرائهم وحججهم نظرا لأن آرائهم قد اعتمدت على حجج لها مسحة من المنطق، وإن لم تكن منطقية فى حقيقة الأمر عند ابن رشد، حيث يري أنهم يعتمدون على مجموعة من مقدماتهم المشهورة خاصة براهينهم على وجود الله بناء على مفهوم خلق العالم من جواهر وأعراض حادثة تحتاج إلى محدث.

وينقد ابن رشد هذه المقدمات، فتنهار مثل هذه الأدلة الجدلية الهزيلة. ومثل نقده لكثير من المبادئ الطبيعية والميتافيزيقية عندهم كمفهوم السببية، الذي يرتد فى نهاية التحليل الفلسفي عندهم -خاصة عند الغزالي- إلى مجرد عادة ذهنية تنشأ نتيجة التكرار المضطرد فى الطبيعة، ويرى ابن رشد فى إنكار السببية قضاء على أساس العلم، من حيث أن العلم يعتمد فى جوهره على مفهوم الضرورة المتمثل فى السببية الطبيعية.

وهكذا ينقد ابن رشد كثيرا من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها حيث يراها أصولا سوفسطائية "فإنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير بعضها فى بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. ولقد بلغ

---

[٢٠٦] من بين مؤلفات ابن رشد شرح عقيدة الإمام المهدي ابن تومرت.

[٢٠٧] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٧٩ــ ٢٠٧.

تعدي نظرهم فى هذا المعنى على المسلمين أن فرقة الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجـود البارئ سبحانه بالطرق التى وضعوهالمعرفته فى كتبهم"[208].

كما يقول عنهم في شروحه لما بعد الطبيعة عند أرسطو: "إن كثـيرا مـن النـاس لا يقدرون أن ينحازوا بفطرهم عن الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية وهؤلاء إذا اعـترفوا بالمعقولات فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة، فتعرض لهم أن ينكروا كثيرا منـها من عرض لهم أن أضدادها مشهورة مثلما عرض لمن اعتاد هذا النوع من الكلام المسمى فى زماننا علم الأشعرية، أن ينكروا إمتناع أن يكون الموجود من لا شيء أعنى من العـدم مـع كونها قضية أجمع عليها الأوائل"[209].

وعنهم يقول أيضا: "هذا القول ينتحله الآن الأشعرية من أهل ملتنا وهو قول مخـالف لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله"[210].

ولذلك يمكن استخلاص أهم الآليات فى نقد ابن رشد للمتكلمين فى محورين:

أولا : رد قياس الغائب على الشاهد: أو ما يسميه الاستدلال بالشاهد على الغـائب، إن ابن رشد يرى أن هذا القياس غير مبرر عند علماء الكلام لأجل ذلك وقعوا فـى انقسـامات عديدة خصوصا عندما اعتمدوا هذا القياس فى براهينهم على حدوث العالم خصوصـا عنـد الأشاعرة[211].

هذا الاستدلال لا يستقيم إلا إذا سلموا أن هذا العالم على هيئة معينة لأجل ذلك أيضـا سلموا بعدد من المفاهيم دون تبرير لها (كقولهم بالجزء الذي لا يتجزأ - الجوهر - الخـلاء - الأعراض التى تبقى زمانين). بيد أن ابن رشد إنتبه إلى أن هذا القياس القائم علـى المماثلـة موجود فى القرآن، فكيف نبرر نقده له عند علماء الكـلام، كمـا يذهـب إلـى ذلـك أحـد الباحثين[212]؟

---

[208] ابن رشد: فصل المقال ص ٦٣.

[209] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج١ ص ٤٦ تحقيق الأب بويج بيروت.

[210] السابق ج٢ ص ١٢٦.

[211] ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٣٥.

[212] د. سميح دغنيم: ابن رشد وعلم الكلام مجلة الفكر العربي العدد٨١ ص ٤٤ بيروت عام ١٩٩٥م.

لقد قبل ابن رشد القياس التمثيلي (الاستدلال بالشاهد على الغائب) في القرآن لأنه يراعي وجود المثال في الشاهد وينبه على التأويل، بينما هو عند علماء الكلام لا يراعي المثال ولا ينبه على الحق. وهذا يعنى أن القياس التمثيلي قد يرتفع إلى مستوى القياس البرهاني إذا قرنه تنبيه على الحق. أضف إلى ذلك أن هذا القياس استعمل في الشرع على المستوى التبليغي الخطابى للجمهور[٢١٣]. وهو حق له شرعيا لمعرفة بعض الأمور الغيبية كأحوال المعاد[٢١٤].

إن ابن رشد بعد تفكيكه لهذه الآلية يسعى إلى اعتبار هذا القياس التمثيلي عند علماء الكلام ، إنبناء معرفيا غير متصل مع الأصل العقيدي الموجود فى الشرع[٢١٥].

ثانيا: رد مفهوم الإجماع لتعذر انعقاده فى النظريات: وذلك بوضع شروط له تقاس على النموذج الذي اتبع فى صدر الإسلام. ويبدو من كلام ابن رشد فى هذا المجال[٢١٦] أن هذا المفهوم لا يندرج فى العلم العقدي، بل فى الإنبناء المعرفى الذي تواضع عليه الفقهاء والعلماء، لذلك يجوز خرقه، ويجوز بالتالي اعتبار بعض التأسيسات التى نسبت إلى العقيدة وإلى كونها أصولا، إنبناءات معرفية يجب ردها وعدم التقيد بها. وعليه، فإن ابن رشد يطوح هنا نسبة المعارف التى لزمت عن العلوم الإسلامية، وبالتالي عدم العقد عليها والركون إليها.

ولم يتعرض ابن رشد للمعتزلة، لأنه يجد أن نقده للأشاعرة خاصة والمتكلمين عامة ينسحب عليهم أيضا، حيث أن مناهجهم فى الاستدلال لا تعدو أن تكون مناهج جدلية ولا ترقى إلى المستوى الثقافي العلمى، خاصة أنه لم تقع بين يديه مؤلفات للمعتزلة يمكن أن يرد عليه نذلك يقول: "وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التى سلكوها.. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية[٢١٧].

---

[٢١٣] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤١، ٢٠٥.

[٢١٤] ابن رشد: فصل المقال ص ٥٧.

[٢١٥] د.سميح غنيم: ابن رشد وعلم الكلام ص٤٤.

[٢١٦] ابن رشد :فصل المقال ص ٤٧.

[٢١٧] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٩.

نقده للصوفية: وأما الصوفية فرغم اختلاف طريقتهم عن طريق المتكلمين إلا أنـــها ليست طريقة مركبة من مقدمات وأقيسة، فهي على أي حال مما لا يندرج تحت مقولة الفكر النظري، وأما قد دعانا القرآن إلى "النظر" فليست طريقة الصوفية -إذن- هى المقصـــودة وإذا فرضنا أن إماتة الشهوات التى يمارسها الصوفية فى حياتهم شرط ضروري لصفـــاء الذهـــن استعدادا للنظر، فليست هى التى تفيد المعرفة بذاتها[٢١٨].

وقد نقد ابن رشد الصوفية فى معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثـــه فـــى مشـــكلة الاتصال. وهذا النقد قائم أساسا على منهجه الذي يستند إلى العقل[٢١٩] فابن رشد حين بحث فـــى إدراك المجردات وفى العقل العملي والعقل النظري وذهب إلى أن المعرفـــة ترتكـــز علـــى المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، والصعود من الأول (الجزئـــى) إلى الثاني (الكلى) نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين حولها وينقد نقدا عنيفا الاتصال الصوفى كطريق يزعمون انه يؤدي إلي كمال الإنسان.

ويتصور ابن رشد كمالا يقوم على العقل أساسا. فهو يقول: "وهذه حال من الإتحاد هى التى يرومها الصوفية. بيد أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري فى أصولـــها معرفـــة العلوم النظرية.. ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان. فإن الكمال الطبيعي إنمـــا هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان"[٢٢٠].

ب ــ نقد ابن رشد للفلاسفة: ولم يكن نقد ابن رشد لفلاسفة الإسلام خاصة الفارابي وابن سينا بأقل حدة من نقده للمتكلمين عامة والأشاعرة خاصة، بل هو أحيانا يجمعهم فـــي كفة واحدة مع المتكلمين، وذلك لاتفاقهم في المنهج، وحين يهاجمهم ابن رشد، فهو لا يهاجم جوهر فكرهم وفلسفتهم فحسب ، بل هو يهاجم الوسيلة التى يستخدمونها في الوصـــول إلـــى حقائقهم، ويرى ان هذه الوسيلة لا ترقى إلى الأسلوب البرهانى الذي حث القرآن العلماء علـــى استخدامه.

---

[٢١٨] السابق ص ١٤٩.

[٢١٩] د. محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ص ٨٧.

[٢٢٠] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص٩٥ وانظر د. عاطف المرجع السابق.

ويتساوى استخدام هذا المنهج الجدلي العقيم فى فهم النصوص الدينية وفى فهم فلسفة المفكرين السابقين على الإسلام كأرسطو، من حيث أنه يؤدي إلى نتائج غير صحيحة. وخير شاهد على ذلك النتائج الباطلة التى انتهى إليها الفارابي فى محاولته التوفيق بين فيلسوفين هما على طرفي النقيض فى رؤيتهما الفلسفية وفى البناء الفلسفي الذي يتبناه كل منهما، ونقصد بهما أفلاطون وأرسطو.

ونجد هجوم ابن رشد على الشيخ الرئيس وطريقته في الاستدلال التى لا تختلف فى نظره ، عن طريقة المتكلمين. يقول مثلا فى "تفسير السماع الطبيعي": "إن الطريق الذي سلكه ابن سينا فى إثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين، وقوله دائما وسط بين المشائين والمتكلمين"[221].

كما يؤكد ابن رشد نفس المعنى فى كتابه " **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو**" حيث يقول: "وقد غلط ابن سينا فى هذا غلطا كثيرا، فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على الذات. والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم"[222]. أما كتاب ابن رشد "**تهافت التهافت**" فمعروف أنه يرد على الغزالي الذي جند نفسه فى كتابه "**تهافت الفلاسفة**" لبيان تناقض وتهافت آراء ابن سينا والفارابي اللذين اعتبرهما أبو حامد كناطقين باسم أرسطو.

ولكن ابن رشد فى كتابه هذا لا يرد على الغزالي دفاعا عن ابن سينا، بل بالعكس لقد كان هجومه على هذا الأخير أشد وأقوى، لقد كان هدفه من الكتاب، كما يصرح هو نفسه، أن يبين أن الأدلة التى عارض بها الغزالي الفلاسفة مثلها مثل الأدلة التى حكاها عن ابن سينا "ليست لاحقة بمراتب البرهان"[223].

---

[221] د.عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني فى الحضارة الإسلامية ص ٢٨٥ دار النهضة العربية عام ١٩٦٥م.

[222] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ص ٣١٣.

[223] ابن رشد: تهافت التهافت ج ١ ص٨٢ تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف عام ١٩٦٥م.

واضح، إذن، أن ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين فى كفة واحدة، ويتهمهم جميعا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة فى الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين فى القضايا الفلسفية[224].

ويتطرق ابن رشد فى عدة مواضع من مؤلفاته إلى أهم مآخذ أرسطو على أفلاطـــون، وينتصر له فى حملته على الأفلوطينية عامة من (الذين يضعـــون هـــذه الكليـات"أي **المثـل الأفلاطونية**" جواهر قائمة بنفسها مفارقة) لما يثيره هذا القول من إشكالات يســتحيل عليــهم الانفصال عنها أولا، ولأنه لا يجدي فتيلا فى تأويل معرفتنا بالأشياء الجزئية أو الدلالة علـــى وجودها، مادام ذلك الوجود جزئيا فى جوهره ثانيا، ولأن أدلتهم عليه لا تخرج عن الأقــاويل الشعرية اللغوية التى تستعمل فى تعليم الجمهور ثالثا"[225].

٢ـ نقد المنهج التشبيهي: والذي أدى بالفارابي وابن سينا، بل الغزالـــي وبســائر المتكلمين إلى مثل هذه النتائج الخاطئة، هو استخدامهم لمنهج متهافت ويؤدي اســتخدامه إلى التشويش على الفلسفة والدين جميعا. فالمنهج الذي اعتمده كل من ابن سينا والفارابي فى عرضه للقضايا الفلسفية هو فعلا نفس طريقة المتكلمين وبالأخص "طريقة المتقدميــن" منهم على حد تعبير (ابن خلدون) فى مقدمته فيما بعد.

فالأساس المنهجي المنطقي الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية هذه هو " القياس" باصطلاح النحاة أو "الاستدلال بالشاهد على الغائب" باصطلاح المتكلمين. وتكاد تنحصر آليـة هذا (القياس) فى البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرا بين الشاهد والغـــائب، أو بيـن المقيـس والمقيس عليه أو بين حكم معلوم وحكم مجهول، حتى يتسنى الانتقال من الأول إلى الثــاني، أي تحديد حكم الشاهد على الغائب. هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون بـــ**(العلـة)** ويسميه المتكلمون بــ**(الدليل)** وهو يناظر كما لاحظ الغزالي نفسه، الحد الأوسط فى القيــاس الأرسطي[226].

---

[224] د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ص ١٠٥.

[225] ابن رشد: جوامع ما بعد الطبيعة من ص ٤٨ ــ ٥٦ حيدر آباد الدكن بالهند عام ١٩٤٧م.

[226] ابن رشد :تهافت التهافت ج٢ ص ٧٨٥.

إذن فالمنطق الإسلامي فى مختلف العلوم لا يهدف إلي البحث عن النتيجة كما هو فى القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفا، وهى الحكم الشرعي الوارد فى القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين، والنص اللغوي بالنسبة للنحاة. ولكن إذا كانت آلية هذا الاستدلال (الاستدلال بالشاهد على الغائب) واحدة بالنسبة للنحو والفقه والكلام، فإن الأساس الذي يبني عليه هذا الاستدلال هنا يختلف عن الأساس الذي ينبني عليه هناك.

إن قياس الكل على البعض، استقراء ناقص، والاستقراء لا يصبح منهجا علميا فى البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا ما تنبه إليه علماء الإسلام فى الفكر الإسلامي.

ولكن إذا كان النحاة والأصوليون قد أسسوا هذا الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه وهو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد وهو"خفة النطق على اللسان" أو "جلب المصلحة ورفع المضرة" كقاعدة أصولية جعلهم يتجنبان السقوط فى الخلافات التى لا حصر لها والتى يوقع فيها عادة قياس الجزء على الجزء أي الغائب على الشاهد فى البحث والمناقشة مما جعل كل واحد ينطلق من تضمين الشاهد ما يخوله له القياس الغائب عليه.

وهذا ما يمكن أن نتبينه فى برهان الأشاعرة على حدوث العالم، وقد عرف الغزالي هذا النوع من الاستدلال[٢٢٧] وأدرك ضعفه بل شططه ودعا إلى استخدام طريقة المتأخرين، وإن كان يستعمله فى الرد على الفلاسفة مبررا اللجوء إليه بأنه يريد التشويش عليهم وإبطال أقاويلهم.

٣ــ نقد نظرية الفيض: ثم ينقد ابن رشد نظرية الفيض والصدور والتى تمثل جوهر المدرسة المشائية العربية، فينكر أن يكون لأرسطو صلة به، فالفيض "شيء لا يعرفه القوم" أى أرسطو والمشائين اليونان، وتعود تبعة ترويجه بين العرب إلى الفارابي وابن سينا وأتباعهما "الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهي حتى بات ظنيا"[٢٢٨].

---

[٢٢٧] انظر د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس ص ١٠٥، ١٠٦.

[٢٢٨] ابن رشد :تهافت التهافت ص ١٨٢.

ورفض ابن رشد لهذا النظرية ينبع من كونه لا يجد مبررا عقليا واحدا لها أو حتى تأييدها عند من ذهبوا إليها، لأنه لا يجوز القول بالصدور أو الفيض عن محرك[٢٢٩]. وهذه الحجة لها وجاهتها إذا أخذنا فى الاعتبار قول ابن رشد بأن الله تعالى عندما يخترع الموجودات إنما يكون ذلك بتحريكها من القوة إلى الفعل، وكذلك إذا أخذنا فى الاعتبار ذهابه للقول بأن الله تعالى يخترع الأسباب بمعنى أن هذه الموجودات تتواجد عن بعض عن طريق السبب والمسبب[٢٣٠].

ولا يجوز أن يقال عن الأسباب أنها مفيضة لمجرد أنها علل للمسببات الناتجة عنها، كذلك لا يمكن القول عن الله تعالى أنه مفيض لمجرد الأسباب لأن الإفاضة لا تكون إلا في الخلق أي يخلق الموجودات دفعة واحدة بلا فترة زمنية يحدث فيها توقف أو انقطاع عن الفيض، ولما كان تعالى يخلق أسباب الموجودات بفعل التحريك فلا يجوز أن ينسب إليه القول بالفيض.

وقد اعتمد ابن رشد فى رفضه لفكرة الفيض على فكرة أرسطو فى الإيجاد، وإن كان قد اختلف معه فى أن إله أرسطو كان علة غائية فقط بينما إله ابن رشد كان علة فاعلة وغائية أيضا لأنه الصانع الوحيد لهذا العالم. وإن كان فعله يعتمد على المادة، وكان هذا الخلاف من جانب ابن رشد هو محاولة منه للتوفيق بين مفهوم الله عند أرسطو ومفهوم الله الذي يتفق والعقيدة الإسلامية[٢٣١].

ونجد ابن رشد يصف نظرية الفيض بأنها "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ويكشف عن أساسها المنطقي -المنهجي- فيردها هى الأخرى إلى قياس الغائب على الشاهد، تلك الآلية التى أشرنا إلى رفضه لها من قبل ولذلك يقول: "إن فلاسفة الإسلام لما سلموا لخصومهم أن الفاعل الذي فى الغائب كالفاعل الذي فى الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا، عسر عليهم(فهم) كيفية صدور الكثرة عنه".

---

[٢٢٩] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج٣ ص ١٤٩٧ ، ١٤٩٨.

[٢٣٠] السابق ج٣ ص٩١، ٩٢، وتهافت التهافت ص ٨١.

[٢٣١] د.نبيلة زكري زكي: ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الإلهية ص ٢٧٧ الكتاب التذكاري.

وهذا فى نظر ابن رشد خطأ فادح "لأن الفاعل الواحد الذي وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل الأول لاشتراك الاسم، وذلك لأن الفاعل الأول مطلق، والذي فى الشاهد فاعل مقيد. والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول"[٢٣٢].

ومن هنا يتبين لنا الأساس العقلاني الذي يرفض ابن رشد بناء عليه نظرية الفيض والصدور والتى تشكل القاعدة "الأبستمولوجية" للفكر النظري الفلسفي الشرقي السابق على ابن رشد، والذي يري بعض الباحثين[٢٣٣] فيه مظهرا ارتداديا جعلها مشدودة إلى الوراء إلى مدرسة حران خاصة، والتى لقيت دورا كبير الأهمية فى توجيه الفلسفة الإسلامية توجيها حاسما نحو نوع من التصوف العقلي، أي التصوف النظري المؤسس على التأمل العقلي، فى مقابل نوعين آخرين من التصوف الوجداني كما هو متمثل عند الحلاج، والتصوف العلمي المبني على الزهد لدى أهل السنة والجماعة.

ولا ينبغي أن ننسى كثيرا من نظريات ابن سينا المرفوضة من قبل ابن رشد والتي وجه إليها كثيرا من النقد معتمدا على العقل البرهاني "ففي مجال الطبيعة فإنه يرفض أن يكون الجسم هو الجوهر على شكل هيولى -جسماني- إن التحديد -التعريف- الذي يقدمه للقوة والفعل متناقض، وكذلك يظهر التناقض فى التعريف الذي يعطيه لدائرة إقليدس، كما يبدو أيضا فى أفكاره حول الاتحاد والتعدد، وفى أن الأجرام السماوية لا تتمتع بأي اندفاع طبيعي غير حي.

وأيضا يعارض ابن سينا فى أن إثبات وجود الله لا يمكن الوصول إليه ببراهين فيزيائية، بل ببراهين ميتافيزيقية، وأن كل علم يفرض وجود موضوعه، لذا فإن الميتافيزيقا تستلزم إثبات وجود موضوعها فى عالم سابق وكذلك فمن خاصية الفيزياء إثبات الوجود من المادة نفسها. وكذلك فإنه لا يقر بأن تكون العلاقة بين الأجسام موضوعة الميتافيزيقا، وأن الوجود والاتحاد هما عرض وماهية.

---

[٢٣٢] ابن رشد: تهافت التهافت ج١ ص ٢٩٨.

[٢٣٣] د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية فى المغرب ص ١٤٧.

ويرفض ابن رشد كذلك أن يكون للأفكار تأثير كوني أو أن العقول المفارقة مزودة بالخيال، وأن مذهب واهب الصور يعني رفض السبب الطبيعي[٢٣٤]. ويقول ابن رشد إن تصنيف ابن سينا للموجودات بأنها ضرورية بالذات، وممكنة بالذات، وضرورية بغيرها، ما هي إلا تأكيدات بلاغية، حيث أن الممكن بالذات لا يمكن أن يتحول إلى ضروري بغيره[٢٣٥].

وأخيرا لا يقبل النظرية التى تتعلق بخلق هذا العالم فى مكان ما من الفراغ اللانهائي، أو نظرية الرجل السابح -فى الفراغ- لكي يؤكد وجود شيء طبيعته واضحة بذاتها[٢٣٦]. ومن المآخذ الفرعية التى يأخذها على ابن سينا قوله إن وجود المادة يتبرهن فى العلم الإلهي دون العلم الطبيعي، ويعتبر وجود الطبيعة بينا خلافا لقول ابن سينا بافتقاره إلى دليل[٢٣٧].

وكذلك يأخذ عليه قوله إن إثبات السبب الهيولاني والمحرك الأقصى هو من اختصاص العالم الإلهي دون العالم الطبيعي، ويعزو إلى هذا الغلط "المعاندات" التى عانده بها أبو حامد فى كتابه " التهافت"[٢٣٨].

فالعالم الإلهي عنده يتسلم وجوده عن العالم الطبيعي، وبناء على ذلك يشرح الجهة التى يكون بها المحرك الأقصى محركا للأجرام السماوية وما يليها من موجودات. وهكذا فهناك الكثير من النقد الفلسفي، الذي وجهه ابن رشد إلى المدرسة المشائية العربية، خاصة الفارابي وابن سينا، ونحن لا نستطيع متابعته فى كثير من الموضوعات التى يعرض لها، ويكفى هذا القدر لتوضيح الكيفية التى حاول بها ابن رشد تأسيس منهجا عقليا نقديا يقوم بدور الفحص والتمحيص لكل الأفكار الكلامية والفلسفية السابقة من أجل بناء صرح المعرفة الفلسفية على أسس عقلية نقدية.

---

[٢٣٤] سلفادور غوميث: ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية فى الشرق الإسلامي ص ٣٧١ ندوة ابن رشد.

[٢٣٥] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج٣ ص ١٤٩٨، ج٢ ص ٢٨٢ وقارن النجاة ص ٢٨١ مصر عام ١٩٣٨م.

[٢٣٦] ابن رشد: جوامع ما بعد الطبيعة ص ٥، وتفسير ما بعد الطبيعة ج٣ ص١٦٣٢.

[٢٣٧] ابن رشد جوامع السماع الطبيعي ص ١٨.

[٢٣٨] السابق ص ٥.

وإذا كنا نهتم بمنهج ابن رشد النقدي، فلسنا نهتم بهذا المنهج لحاجتنا لخوض نفس المعارك التى خاضها ابن رشد مع المتكلمين السابقين والفلاسفة الغابرين، فإننا قد تجاوزنا عصرهم ومشكلاتهم ومن هنا فمضمون فكر ابن رشد تتصدره قيمته التاريخية، أما قيمتـــه المعاصرة فهى كونه رمزا لمواجهة ما زالت معادلتها قائمة، ولذلك لا يمكن البرهان علـــى بعث ابن رشد كمضمون فكري، بل كنموذج وأسلوب مواجهة نحن فى أمس الحاجة إليه فى عصرنا المتميز بالنقد ومناهجه، من أجل تدشين أرضية صالحة ثقافيا للاختلاف والذي يمثل ثراء الفلسفة فى عمقها وتميزها.

وبدون رؤية نقدية -حوارية- يصعب تصور ظـــهور أي نـــوع مـــن (الاختـــلاف) فالاختلاف المطلوب هو: الانفصال الرمزي عن الآخر بما يمكن من رؤيته بوضوح كـــاف، وهو فى الوقت نفسه انفصال رمزي عن الذات بما يمكـــن مـــن مراقبـــة أفعالـــها وضبـــط تصوراتها.

ذلك أن التطابق الكلي مع الذات يولد نوعا من العماء الخطـــير الـــذي لا يقـــل عـــن الانقطاع التام عنها[٢٣٩].

هذا الاختلاف المطلوب والذي سيتحقق نتيجة تبنى مناهج نقدية مثل منهج ابن رشـــد يؤدي إلى بناء هوية ثقافية متماسكة، ثرة، خصبة، ومعاصرة فى آن واحد. هذا الاختلاف هـــو المرشح لأن يدفع ثقافتنا من واقع التطابق والتكرار إلى أفق التنوع والإبداع.

---

[٢٣٩] عبد الله إبراهيم: مستقبل الفكر الفلسفي العربي فى عالم متغير ص ٤٦، مجلة نزوى العمانية، العدد ١١ يوليو عام ١٩٩٧م.

الفصل السادس

الحقيقة وتعدد الرؤية

وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية كانت مطلبا أساسيا فى فلسفة ابن رشد، تمكن بآلياته العقلانية من البرهنة عليها فى كتابين من أهم كتبه وهما"فصل المقال" و"مناهج الأدلة"، وعلى الرغم من أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين، كانت من المسائل التى شغلت كثيرا من فلاسفة الإسلام ومفكريه، إلا أن ابن رشد كان من أبرز من قدموا لها حلولا واضحة ومحددة بشكل يقنع العقل ويطمئن القلب.

قد يقال إنه لم يأت بمشروع جديد لأنه تناول المشكلة نفسها التى اهتم بها معظم الفلاسفة المسلمين قبله منذ الكندي إلى ابن طفيل، وهى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة[٢٤٠].

وقد يقال إن هذه المشكلة هى المحور الذي تدور عليه الفلسفة المدرسية فنستنتج من ذلك أنه لم يخرج عن حلقة وقع تجاوزها، هنا يجب أن نتذكر ما قلناه سابقا من أن الفلاسفة كثيرا ما يتناولون المشكلة نفسها، وإن طرافتهم تكمن فى طريقتهم التحليلية، وفى قوة استدلالهم، وفى الرؤية الجديدة التى يقدمونها، وفى التقدم بأفكارهم إلى نهايتها المنطقية.

وهذا كله ما فعله ابن رشد حينما تناول هذه القضية، حيث لم يقتصر على معالجتها فى أفق محدود ومرتبط بظرف معين، بل نظر إلى المستقبل فى بُعده الكامل. وطرح المشكلة بالنسبة لعصره وبالنسبة لمن سيأتي بعدنا حيث وضعها فى إطار فلسفي حقيقي يتجاوز الآني ويشرئب إلى الجوهر الثابت.

وعلى الرغم من أن فلسفته عكست متطلبات عصره وبيئته الثقافية والفكرية استطاعت فى آن واحد أن تستكنه المشكل فى عمقه وأن تعريه من عواضه وتطرحه كمشكل إنساني، لن يفتأ المفكرون فى بيئات ثقافية واجتماعية مختلفة يطرحونه حتى الآن.

---

[٢٤٠] هذا مثلا ما ذكره جونى فى كتابه Ibn Roched , p . 15

هذه الرؤية المستقبلية التى نحن فى أشد الحاجة إليها، وخاصة بعد ظهور علوم المستقبليات، صبغت فلسفة ابن رشد فى كثير من جوانبها، وأضفت بُعدا إنسانيا وعالميا عليها.

ولا أدل على ذلك من الباحث "جوينى" نفسه الذي يعترف فى كتابه "ابن رشد" أن هذا الأخير قد سبق "باسكال" إلى فكرة التقدم العلمي حينما قال[٢٤١]: "وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر فى القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهي، فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك".

وقد جاء باسكال بعد ابن رشد بخمسة قرون ليشبه الإنسانية برجل واحد يكبر ويشيخ باستمرار وهو يتعلم ويلتقط التجارب، وسنجد التقاءات أخرى مع "ديكارت" و"ليبنتز" و"كانط".

هذه الرؤية العالمية للحقيقة نجدها تسم كثيرا من المشكلات التى يعرض لها ابن رشد، حيث أنه يعالج كثيرا من مشكلاته الفلسفية بدأ من مبادئها وأسسها العقلية والمنطقية، وانتهاء بنتائجها المنطقية والفلسفية. ولا غرابة بعد ذلك أن نجد أصداء معالجاته الفلسفية تظهر عند كثير من المفكرين الغربيين بدأ من القرن الثالث عشر وحتى العصور الحديثة، وتلقي بكثير من الحركة والحيوية في فلسفات يهودية أو مسيحية سواء عند من تأثر بها أو من حاول مقاومتها ومحاربتها.

وتأتي أهمية معالجة ابن رشد لهذه المشكلة أن عصرنا قد بدأ ثانية يحاول أن يستعيد تلك الوحدة المفقودة بين العلم والدين، بعد عدة قرون استغرق فيها العقل الإنساني فى فتوحات علمية غير مسبوقة أخذت عليه أقطار نفسه، وظن أنه يمكن الاستغناء عن الدين والاكتفاء بالعلم ونظرياته.

---

[٢٤١] المرجع السابق ص ٢٣ نقلا عن د. محمد زينبر: ابن رشد والرشدية فى إطارهما التاريخي. ص ٤٣ ، ٤٤ ندوة ابن رشد فى الغرب الإسلامي.

هذا اليقين الذي غشى كثير من العقول فى قرنين ماضيين بدأ يهتز الآن، خاصة بعد أن أصبح الواقع العلمي يدفع العلماء أن يغيروا باستمرار نماذجهم العلمية مثل تغيير السيارات فى مدينة "ديترويت" الأمريكية على حد تعبير أحد العلماء[٢٤٢] مما يؤدي إلى اعتبار نظريات الأجيال الماضية تقريبية أو نظريات عفى عليها الزمن أو هي نظريات خاطئة من الأساس.

فى الوقت الذي يوفر فيه الدين برد اليقين، ويبعث فى باطن الإنسان دفئ الأمل فى خلود غير مقطوع، مما دفع أحد العلماء المحدثين إلي القول بأن على العلماء المتشككون:" أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكا منحرفا تافها للقاصرين عقليا، ولكنه جزء عميق التجذر فى القلب الإنساني السليم. فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع فى الكون وقوانين يثبت دقتها علم الرياضيات أو كعقيدة فى العنصر الإلهي فى شتى الأشكال وبأسماء مختلفة، فإن التعطش إلى العالم الماورائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه من الأساس".

فالأمر يشبه هنا إله فولتير، فإذا لم يكن هناك معنًى وهدف للكون، فإنه يجب خلقهما من أجل السلامة العقلية للبشرية، فما بالنا والنظام والتناسق يكشف عن هذا المعنى وذلك الهدف، وأي نسق فكري ينكر هذه الأشياء هو عدو أكثر منه صديق للإنسان، فالعلم كنسق اعتقادي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع البسيط للتجربة.

وما بالنا أيضا وابن رشد الفيلسوف العقلاني قد تزود بذخيرة ضخمة من الإيمان وشكلت العلوم الدينية وجدانه وتولى وظائف دينية كالقضاء، كان فيها يحكم بين الناس بضمير القاضي، ويعدل بينهم بإحساس المؤمن.

ولذلك لم يكن غريبا عليه أن يسعى إلى المنابع الأولى التى يصدر عنها كل من العقل والإيمان والتى منها يغترفان، خاصة وان الربط بين الحكمة والشريعة أو بين القيم الدينية والفلسفية يوحد داخليا بدل أن يدفع به إلى مهاوي التمزق والتأزم والانقسام، فيشعر بأن ما يعتقده لا ينكره فى أي شيء، ويصبح ذلك الربط ليس أمرا مفتعلا ومتكلفا، بل هو مشروع

---

[٢٤٢] فردار جاف .رمانVaradaraja V. Raman عودة الوفاق بين الدين والعلم ترجمة د. محمود الزواوي، مجلة الثقافة العلمية العدد ٨١ الكويت مارس عام ١٩٩٧م

طبيعي وضروري تحتمه الفطرة الإنسانية السوية ويدفع إليه إسلام مطبوع على أنه دين الفطرة.

فإذا كان الدين طريقا لمعرفة الله تعالى والاتصال به، فإن الفلسفة كذلك طريق لبلوغ الهدف نفسه. وهذا ما عبر عنه ابن رشد بلغته الفلسفية الموثقة حيث يقول: "إن فعل التفلسف ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة لصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أيضا أتم"[٢٤٣].

فالعقل هنا يعاد له اعتباره به كوسيلة لمعرفة الطبيعة وما وراء الطبيعة، لكن منهاجه يختلف عن منهاج الدين، لأنه ينطلق من المخلوقات لمعرفة الخالق، ومن المصنوعات لمعرفة الصانع، أي أنه يجعل من معرفة الدنيا سبيله لمعرفة الله الذي يقع فى نهاية عملية استدلالية منطقية.

فى حين أن الدين ينطلق من الإيمان بالله نحو معرفة الخليقة لنعود منها متأكدين بدلائل استقرائية عن وجود الله. وكما هو معروف فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وذلك بين من كثير من الآيات مثل قوله تعالى: "**فاعتبروا يا أولي الأبصار**"[٢٤٤].

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا. مثل قوله تعالى: "**ولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء**".[٢٤٥] وهو نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات. ومثل قوله تعالى: "**أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت**"[٢٤٦].

---

[٢٤٣] ابن رشد: فصل المقال ص ٢٣.

[٢٤٤] سورة الحشر آية ٢.

[٢٤٥] سورة الأعراف أية ١٨٥.

[٢٤٦] سورة أل عمران أية ١٩١.

إلى غيرها من الآيات التى تحث على استعمال العقل والاعتبار بالفكر، وإذا كان الاعتبار فى نظر ابن رشد ليس شيئا أكثر من "**استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه**" وهذا هو القياس، فواجب أن نعمل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلي[٢٤٧].

فإذا اعترض بعض الفقهاء الجامدين بأن استعمال العقل بهاته الصورة بدعة أجابهم ابن رشد: "وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلي بدعة إذ لم يكن فى الصدر الأول، فإن النظر، أيضا، فى القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يُري أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد فى النظر فى القياس العقلي"[٢٤٨].

ويدعو ابن رشد إلى تلمس معرفة القياس العقلي وأنواعه عند الفلاسفة القدماء (وهو يعنى بذلك أرسطو) حتى وإن كانوا على غير ملة الإسلام فيقول: "وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله ، بما قاله من تقدمنا فى ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشارك لنا أو غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى يصح بها التزكية لا يعتبر فى حتمية التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة"[٢٤٩].

لكن هذا مشروط فى نظرنا بشرائط البرهان "ننظر فى الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررناً به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم"[٢٥٠].

ومن هنا يتبين لنا أهمية دراسة الفلسفة ومناهجها العقلية التى نحن فى أشد الحاجة إليها، خاصة وأنها والدين يلتقيان فى هدفهما الذي هو اعتبار الموجودات للاستدلال على الصانع، بل"إن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم فى كتبهم، ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر من كان أهلا فيها، فقد صد

---

[٢٤٧] ابن رشد: فصل المقال ص ٢٦.

[٢٤٨] ابن رشد: فصل المقال ص ٢٧.

[٢٤٩] السابق ص ٢٦.

[٢٥٠] السابق ص ٢٨.

الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله"[٢٥١].

ويضرب ابن رشد مثلا واضحا للمتخوفين من دراسة الفلسفة والاستعانة بأساليبها العقلية بقوله: "إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أن ضلوا من قبل النظر فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوما شرقوا به فماتوا... فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضروري"[٢٥٢].

وإذا كانت الشريعة الإسلامية بصفة خاصة تدعو الناس إلى معرفة الله -التي هي السعادة الحقيقية- فإنهم ملزمون بطلب هذه المعرفة، لكننا نعلم من ناحية أخرى، أن الناس متفاوتون فى مستوياتهم الإدراكية يقول ابن رشد: **"إن طباع الناس متفاضلة فى التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية... ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية"[٢٥٣].**

ويرى ابن رشد أن من مزايا الشريعة الإسلامية أنها احتوت على هذه المناهج الثلاثة التى تشمل الناس جميعا وذلك صريح فى قوله تعالي: **"دع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن"[٢٥٤].**

ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد يقرر أن كل منهج من هذه المناهج السابقة يرضى أصحابه ويصل بهم إلى التصديق المطلوب، إلا أنه يحذر من **"خلط المناهج"** مع طبقات الناس الثلاثة فلا ينبغي أن يقدم للجمهور الذي يقنع بالمنهج الخطابي عناصر من المنهج الجدلي، فضلا عن مفاهيم التأويل التى لا يحتملها عقله، "فإن هاهنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها، إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم"[٢٥٥].

---

[٢٥١] السابق ص ٢٨، ٢٩.

[٢٥٢] ابن رشد: فصل المقال ص ٣٠.

[٢٥٣] السابق ص ٣١.

[٢٥٤] سورة النحل آية ١٢٥.

[٢٥٥] ابن رشد: فصل المقال ص ٣٣.

فالجمهور ينبغي أن يلتزم ظاهر الشرع والنصوص القرآنية، ويترك البحث عن التأويل، لأنه غير مؤهل عقليا وفكريا بمتابعة تلك التأويلات.

ومن هنا يأخذ على الغزالي تصريحه ببعض هذه التأويلات التي يرى أنه لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور، على الرغم من أن الغزالي نفسه قد وضع عدة مؤلفات قصرها على الخاصة دون الجمهور "**كالمضنون به على غير أهله**" و"**المضنون الصغير**"، بل إنه في آخر حياته وضع رسائل لإبعاد العامة عن الاشتغال بمثل هذه المشاكل العقائدية مثل كتابه "**إلجام العوام عن علم الكلام**".

ولذلك يرى ابن رشد كما رأى الغزالي في كتبه الأخيرة أن العامة عليهم أن يتمتعوا بصريح الإيمان ويركنوا إلى الاهتمام بالفضيلة والممارسة الدينية، فهي أهدى لهم سبيلا.

أما التأويل -وسنتناوله بعد قليل- فيقتصر الأمر فيه على الخاصة فقط حيث أنهم لا يقتنعون بالأدلة الخطابية أو الجدلية التي يقتنع بها المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة، بل يرومون طرق البرهنة وأساليبها العلمية تلك الطرق سيؤسسها ابن رشد على مبادئ عقلية راسخة، خاصة وأنه يذهب إلى أنه ما من موضع في الشريعة جاء ظاهره مخالفا لأحكام القياس البرهاني، إلا وهو يقبل التأويل تبعا لأحكام الدلالة في اللغة العربية، يقول ابن رشد:

"ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه قضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول"[٢٥٦].

أما السبب في ورود الشرع محتويا على الظاهر والباطن، فهو كما يقول ابن رشد اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارات في قوله تعالى: "**هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر**

---

[٢٥٦] ابن رشد: فصل المقال ص ٣٣.

متشابهات. فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاءالفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم"[٢٥٧].

ومن هنا فالشريعة فى نظر ابن رشد تحتوي على ظاهر وباطن، والناس إزاءها ثلاثة أصناف: من لا يرضيهم إلا منهج البرهان، وهم الحكماء والفلاسفة. ومن يقنعون بالموعظة الحسنة والإرشاد الخطابي وهم العامة. ومن يفضلون طريق الجدل وهم المتوسطون بين هؤلاء وأولئك.

ومن مزايا الدين الإسلامي أنه اشتمل على هذه المناهج الثلاثة رعاية لمستويات الناس المختلفة. والغاية من الدين والفلسفة فى نظر ابن رشد، ليست شيئا آخر غير الفضيلة العلمية، عن طريق حض الناس على السلوك الفاضل مباشرة، وذلك ما يقوم به الدين مستخدما أساليب الترغيب والترهيب أما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العلمية عن طريق المعرفة النظرية التى تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل.

فإذا نظرنا إلى ما يهدف إليه الدين وما تهدف إليه الفلسفة وجدنا هدفا واحدا، ولا يقول بتعارضهما إلا من "لم يقف على كنههما" ولذلك فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع فى الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع فى الفلسفة، أي تأويل خاطئ لها. وكيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين وكلاهما يطلب الحق نفسه.

وإن كانت فى الدين أمور لا يستطيع العقل إدراكها ومعرفتها، لأنها تخص عالم الأمر وعالم الألوهية المغيب عن الإنسان ، فليس أمام الفكر إلا التسليم بها دون أن يوقع بينهما وبين عالم الشهادة مشابهة أو تماثل، لأن للفلسفة مجالها وحدودها، وللدين مجاله وحدوده، وإن كانت الحقيقة فى ذاتها واحدة ولكنها تختلف من جهة الرؤية الموجهة إليها أو المنظور الذي تقع فيه تلك الحقيقة.

ومن هنا يمكننا أن ندرك أنه على الرغم من وحدة الحقيقة، ووحدة الهدف فى الدين والفلسفة إلا أن البناء الديني فى نظر ابن رشد يختلف عن البناء الفلسفي، لأن لكل منهما

---

[٢٥٧] سورة آل عمران آية ٧.

مبادئ خاصة به، وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فإن فى مبادئ الدين علاوة على تلك التى تطابق مبادئ العقـــل "أمـــور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها"[٢٥٨].

وهكذا فكما أننا مضطرون إلى الأخذ بالظاهر فى كثير من العبـــادات دون أن نـــدرك المقصود منها مثل الإفطار فى رمضان عند مغيب الشمس مثلا فنحن مضطرون كذلك إلــــى الأخذ بالظاهر فى كثير من الأمور العقدية فى الدين. يقول ابن رشد: "ولعل الظاهريـــــة فـــى الأمور العلمية (النظرية العقدية) أسعد حالا من الأمور العملية"[٢٥٩] أمور العبادات.

ومن هنا يتضح أن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة ، وإن اختلف المنظـــور بالنســـبة إليها، وهو ما يؤكده باحث معاصر بقوله: "إن ابن رشد لا يقـــول ب(حقيقتيـــن) إحداهمـــا للخاصة والأخرى للعامة، كما يزعم بعض الكتاب ، بل إنه يؤكد على أن الحقيقـــة واحـــدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها. وهذا الاختـــلاف فى إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشـــخص لا إلـــى شـــيء آخر"[٢٦٠].

نعم إن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصول خاصة، وأن للفلســـفة كذلـــك مبـــادئ وأصول خاصة ، الشيء الذي ينتج عنه اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي. ولذلك مـــــن غير المشروع فى نظره دمج أجزاء من هذا البناء فى البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هـــذا البناء بواسطة أجزاء من ذاك. إن النتيجة ستكون -وهذا ما يؤكد عليه ابـــن رشـــد مـــرارا- تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البنائين جميعا.

وبالمثل فإنه من غير المشروع كذلك مناقشة أو معارضة قضايا الدين بقضايا الفلســـفة أو العكس، لأن مناقشة من هذا النوع ستكون عبارة عن مناقشة نتيجة عزلت مـــن مقدماتـــها

[٢٥٨] ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ ص ٧٩١.

[٢٥٩] السابق ج٢ ص ٦٥.

[٢٦٠] د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية فى المغرب ص ١٤٣.

وإطارها. ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة[261].

وإذا كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر فى تلك الصناعة، أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك[262]. ويقول أيضا:

"إذا كانت الصنائع البرهانية، فى مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة فكم بالحري أن يكون ذلك فى الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل"[263]. وكما لا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادئ التى بنى عليها الدين لأنها موضوعة ومحل تسليم، فكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الإطلاع على أصولها ومبادئها.

ولذلك يقول مخاطبا الغزالي: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة فى هذه الأشياء إنما يكون فى الأوائل التى استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء نفسها"[264]. ويقول عنه أيضا: "كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسائل ينبني على أصول يجب أن تتقدم فيتكلم فيها، فإنهم إذا سلموا لهم ما وصفوه منها، وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الاعتراضات كلها"[265].

ومن هنا يرى عدم احترام الغزالي لهذا المبدأ المنهجي، مبدأ الرجوع بالآراء الفلسفية إلى مقدماتها وأصولها الموضوعة جعل "أكثر الأقاويل التى عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبه المختلفات منها بعضها ببعض، وذلك معاندة غير تامة، والمعاندة التامة هى التى تقتضي إبطال مذهبي بحسب الأمر فى نفسه، لا بحسب قول القائل به"[266].

---

[261] السابق ص ١٣٣.

[262] ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ ص ٧٩١.

[263] ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ ص ٨٦٩.

[264] السابق ج٢ ص ٦٥٨.

[265] السابق ج٢ ص ٥٢٥.

[266] السابق ج٢ ص ٢٠٨.

ولذلك يؤكد د. الجابري[٢٦٧] على أن مما له دلالة خاصة في هذا تشبيه ابن رشد القضايا الفلسفية بالنظريات الهندسية ، والمبادئ الفلسفية بالمقدمات الهندسية، فهو يشبه عمل الغزالي مع الفلاسفة " بمن أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقا وإقناعا في بادئ الرأي، فضرب بعضها ببعض، أعني جعل بعضها على بعض، فإن ذلك من أضعف الكلام وأخسه، لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا إقناعي"[٢٦٨].

ومن هنا ورغم اختلاف التباين الفلسفي والديني في الأسس والمبادئ وفي الأساليب والمناهج، إلا أنهما دائما ينتهيان في نظر ابن رشد إلى رؤية حقيقة واحدة، ونظرا لأن ابن رشد فيلسوف عقلي، فإنه على المستوى الفلسفي لا يعترف إلا بنوع واحد من المعرفة تتوفر فيها شروط البرهان وتتميز باليقين، وهي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعلم وتحصيل المعرفة، وليس بطريق الحدس والمكاشفة. ومن هنا كان (الخاصة) عند ابن رشد هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية.

أما الجمهور فهم "الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبيل التخييل، نظرا لارتباط قدرتهم الإدراكية بالمحسوسات فإنه "يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل"[٢٦٩]. ويضرب ابن رشد مثالا لذلك يقول: " إن الجمهور لا يستطيع أن يصدق أن الشمس أكبر من الأرض، لأنه مشدود إلى ما يمده به الحس، ولكن إذا علمناه الطرق الحسابية التي توصل بها العلماء إلى هذه الحقيقة العلمية صار قادرا على التسليم بأن الشمس أكبر فعلا من الأرض على الرغم من أنه لا يدرك ذلك حسيا". ويستخلص من هذا المثال النتيجة التالية وهي "أن ما يتوصل إليه العقل في الآخر (أي بعد البرهان) هو عند الجمهور (أي من قبل البرهان) من قبيل المستحيل"[٢٧٠].

---

[٢٦٧] د. محمد عابد الجابري: السابق ص ١٣٣.

[٢٦٨] ابن رشد: فصل المقال ص ٤٥، ٥٢.

[٢٦٩] د.زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص ١٣٤ دار الثقافة، مصر عام ١٩٨٣م.

[270]Ernest Renan " Averroes et l Averroisme" in Lceuvres, t.3, ed celmamn – Levy, paris.

ولهذا السبب يلوم ابن رشد فلاسفة المشرق ومتكلميه كالأشاعرة والمعتزلة لكونهم أذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون أن يراعوا قدرته على تقبلها، فشوشوا تفكيره وعقيدته، وكانت النتيجة أن **"صار الناس بهذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها"**[٢٧١].

ولذلك فإن **"الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها عن ذلك بالذات، إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما"** كما يقول أيضا: "الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان وكان أتم فى المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني واختصاص الشرع بإدراكه"[٢٧٢].

وبهذا النوع من الاجتهاد العقلي يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع العالم الديني إضفاء ما يلزم من المعقولية والصرامة المنطقية على معاني القول الديني، وبذلك يدركان أنهما على وفاق، وأن **"الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة"**. كما يقول ابن رشد، وأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، لأن كلا منهما يطلب الحق **"والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"**[٢٧٣].

وينبغي أن ندرك أنه على الرغم من اختلاف البنائين الديني والفلسفي من حيث اختلاف مبادئ كل منهما، وبالتالي اختلاف منطلقاتهما، واختلاف منهج كل منهما من حيث أن التسلم والإيمان فى الدين يقابله الاستدلال والبرهان فى الفلسفة، إلا أن هناك مساحة كبيرة مشتركة بين كل منهما رغم ذلك، **فالشرائع عند ابن رشد مأخوذة من "الوحي والعقل" فكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم إنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحي"**[٢٧٤].

---

[٢٧١] ابن رشد: كشف مناهج الأدلة ص ١٠٠.

[٢٧٢] ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ ص ٧٥٨.

[٢٧٣] ابن رشد: فصل المقال ص ٤٥٠.

[٢٧٤] ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ ص ٥٨٤.

ومن منطبق التداخل، أقر صراحة بأن كل "نبى حكيم وليس كل حكيم نبى"[٢٧٥] الأمر الذي خوله لأن يعتبر هناك قيمومة فلسفية على الشريعة. فالنبوة قد أصبحت مزدوجة التمثيل لكل من الوحي والفلسفة، مثلما أن الشريعة منظورا إليها بهذا المنظار عينه، وعليه فلا مندوحة من أن يكون الفلاسفة هم القيمون الحقيقيون على الشريعة، ذلك أنهم على حد تعبيره "الذين قيل فيهم أنهم ورثة الأنبياء"[٢٧٦].

علي ذلك أقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي[٢٧٧]، بل واجب أن تكون عملية التأويل من اختصاص الحكماء دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية[٢٧٨]، معتبرا أن المعنيين فى الآية "الراسخون فى العلم" هم الحكماء وحدهم، فهم بنظره أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدهما يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التى اعتبرها من شأن الجمهور الغالب. ويكون التأويل هو قمة الفهم العقلي للدين ولا يستطيعه إلا الفلاسفة والحكماء.

من كل هذا يتضح أن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة يمكن الوصول إليها بالدين كما يمكن الاستدلال عليها بالفلسفة، فالحقيقة فى نظره واحدة، إلا أن الطريق إليها مزدوج يتمثل أحيانا فى الوحي والشريعة ويتمثل ثانية فى البرهان والفلسفة. الازدواج ليس فى الحقيقة، ولكن فى المنظور أو الرؤية.

ولكن فى عصور لاحقة سوف ينشأ ما يعرف بالحقيقتين الذي ينسب إلى ابن رشد دون وجه حق، وهذا المبدأ يعنى التوصل إلى حقيقة واحدة بوجهين مختلفين، وترك هذين الوجهين المتناقضين يعيشان جنبا إلى جنب دون محاولة التوفيق بينهما. أو بمعنى آخر هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية وان الحقيقتين قد تتعارضان.

ولكن من دراستنا السابقة لفلسفة ابن رشد فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين وجدنا أنه يتمسك دائما بفكرة وحدة الحقيقة، أي أن ثمة حقيقة واحدة، وإن كان لها

---

[٢٧٥] السابق ج٢ ص ٥٨٤.

[٢٧٦] السابق ج٢ ص ٥٨٤.

[٢٧٧] ابن رشد: فصل المقال ص ٣٥.

[٢٧٨] السابق ٤٥، ٥٢.

تعبيران، تعبير فلسفي وآخر ديني، كأنهما وجهان لعملة واحدة. إن من يقول أن ابن رشـــد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد فى فلسفته التوفيقيـــة وأساســـها، على ما سنرى التأويل – وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة.

وتعزي الدكتورة زينب الخضيري[٢٧٩] خطأ مؤرخي فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لعدم توفر نصوص ابن رشـــد التوفيقيـــة بيـــن أيديهم، عندما نسبوا هذه النظرية لابن رشد. إن كل حقائق الوحي التى يمكن تعقلـــها، أي إدراكها بالقدرة العقلية الإنسانية، يمكن للعقل اكتشافها وحده.

ونظرية التوفيق عند ابن رشد، على عكس ما يعتقد بعض الباحثين، لا تتعارض مـــع الموقف العقلاني الذي تمسك به دائما، بل هي امتداد لهذا الموقف العقلانـــي، فمـــا هـــى إلا النظرة العقلانية للدين.

وقد نشأ القول بالحقيقتين فى ظل الرشدية اللاتينية، خاصة فى عصورهـــا المتـــأخرة. فإن مؤلفات ابن رشد بعد أن ترجمت إلى العبرية واللاتينية فى القرن الثـــالث عشـــر، كـــان أنصاره يعتبرون الفيلسوف العربي قمة الإبداع والعقلانية، بل تعصبوا له واعتبروه أعظم مـــن أرسطو نفسه، وقد تزعم هذا التيار "سيجر البرينتي Siger de Brabant" زعيـــم الرشـــدية اللاتينية التى قامت على مبادئ عديدة أهمها وحدة العقل وقدم العالم ومعرفـــة الله للكليـــات لا للجزئيات. مع ما يتبع ذلك من نتائج هذا التيار الذي كـــان صاخبـــا مـــهددا ، وقـــد قمعتـــه الكنيسة"[٢٨٠].

ونشأ تيار ثان كان يدرك بأنه من العبث الوقوف فى وجه المشائية الطاغية القادمـــة من بلاد العرب، قبل أرسطو ورفض شرح ابن رشد فى المسائل التى اعتبرها لا تتماشى مع تراثه الديني، وكان الأكويني على رأس هذا التيار والذي قاد فى جامعة باريس ضد تلامـــذة ابن رشد اللاتين حرب شرسة.

---

[٢٧٩] د.زينب الخضيري: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ١٣٤ دار الثقافة مصر عام ١٩٨٣م.

[280] Ernest Renan:"Averroes et L Avrroisme", in Lceuvres,t. 3,ed celmamn – Levy, paris.

وعلى الرغم من أن الأكويني أطلق على ابن رشد لقب المحرف Depravator بدلا من الشارح الأعظم، غير أنه كثيرا ما كان يستشهد بآراء ابن رشد ويسوقها بكل احترام له ولغيره من الفلاسفة العرب أمثال ابن سينا خاصة وأنه يجمعه بابن رشد وابـــن ســينا[٢٨١] إعجاب متبادل بالمعلم الأول أرسطو. وقد رأى الأكويني في الاستعانة بأرسطو وآرائه تدعيما للكنيسة ضد الاتجاه الأوغسطيني والأفلوطيني التى دخلت إلى المسيحية فى مرحلتها الأولـــى على يد أوغسطين وتلاميذه.

وقد وجد الأكويني فى الشارح ضالته. وإذا كانت الكنيسة قد وجدت نفسها فجأة أمـــام حقيقتين: حـــقـــيقة الإيمان التى عاشت عليها قرونا طويلة وحقيقة عقلية علمية خارجية آتيـــة من وراء الحدود، فإن مهمة الإكويني أن يبرهن بأنه لا تعارض بين الحقيقتين، وكلما تعارض أرسطو مع الدين، كان السبب شرح ابن رشد أي تحريفه.

مثل هذا التكتيك لمصالحة حقيقتين ليسا بعيدا عن روح ابن رشد الذي وجـــد فـــى "التأويل" ضالته، فجعل منه الإكويني كبش محرقة هذا التأويل الجديد على حد تعبير الباحث جورج زيناتي[٢٨٢] وعلي الرغم من محاربة الكنيسة لهذا الاتجاه وإدانتها للرشدية اللاتينيـــة عام ١٢٧٠م، إلا لأنها ما لبثت أن طوبت الإكويني قديسا شبه رســـمي لكـــل الكاثوليكيـــة، وانتشرت فى كل أرجاء أوربا لوحات انتصار الإكويني، لأن القرن الثالث عشر لم يمض قبل أن يتحول الخوف الغربي إلى صراع دائم بين حقائق مختلفة ومتطـــورة، خاصـــة بعـــد أن عبرت كل العلوم العربية إلى الغرب عبر مؤلفات ابن رشد، الذي وجد فيه الغـــــرب رمـــزا للعقلانية.

ومن هنا فإذا كانت هناك تعاليم تقول بثنائية الحقيقة أو ازدواجية الحقيقـــة الأولـــى تستند على الدين والثانية تستند على فلسفة العقل، الأولى موجهة لعامة الشعب، والثانيـــة تخص الصفوة المثقفين، فإن هذه الازدواجية قد حوربت من قبل الكنيسة، حيث مثلت خطرا

---

[٢٨١] لعل خير دليل على عدم عداء الأكويني لابن رشد فى العمق إقتباسه عنه دليل العنايـــة، وجعلـــه البرهان الأخير من براهينه الخمسة لوجود الله فى مجموعته اللاهوتيـــةSomme Treolo glque وانظر د.جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني. مجلة الفكر العربي العدد ٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.

[٢٨٢] د.جورج زيناتي: ابن رشد رشد والفكر اللاتيني ص ١٩ ، 20،ومن هنا كان (الخاصة) عند ابـــن رشد هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية.

داهما لها متمثلا فى الرشدية اللاتينية التى أتت بالعقلانية الشديدة المتمثلة فى تعاليم أرسطو ومنطقه، كما نسبت لابن رشد كثير من الأفكار التى لم يقل بها، ولذلك يدعو كثير من الباحثين إلى التفريق بين ابن رشد العربي المسلم وذلك التيار الرشدي اللاتيني المسمى بالرشدية Averroismus ' اللاتينية، بل يرى أن المدرسة الإفيروزية، كرواد لعلوم الطبيعة أو كمفكرين تنويريين أو (كممثلين) للتفكير المادي منذ القرن التاسع عشر الأوربي وليس قبل ذلك.

وقد وضع الفيلسوف الألماني الماركسي "إرنست بلوخ Ernst Plok (١٨٨٥-١٩٧٧) أشهر تفسير جديد للأفروزية، إذ يطور فكرة تقسيم الأرسطية إلى اليسار الأرسطي واليمين الأرسطي. ومن رواد اليسار الأرسطي بلوخ، جيور دانو برونو، وزيكر برانت، وكذلك ابن سينا، وبطبيعة الحال Averroes ابن رشد[٢٨٣].

وقد حاول "بلوخ" أن يبرهن على وجود عناصر (ما بعد الأديان) فى النظم الدينية المنشأة منذ فترة ، فقد كتب كتابا عن الإلحاد فى المسيحية وحاول قراءة هدامة لعلم اللاهوت، وقد وجد فيها عناصر للمادية والكفر، ونظرية وحدة الوجود، وفى أثناء ملاحظاته عن الإفيزوزية اللاتينية لم يكن قادرا على التمييز بين Averroes وابن رشد.

ويبدو أن ابن رشد أو هذا التيار اللاتيني الرشدي، الذي هو فى جوهره مضاد للعقائد المسيحية القائمة كما هو معلوم فى أساسها ومبادئها على كثير من المفارقات واللامعقول، أصبح يشكل عند كثير من الغربيين اتجاها يمكن تعليق كل إلحاد وزندقة وعلمانية عليه يتوصل إليها بعض مفكري الغرب وفلاسفته فأصبحت الرشدية بذلك مستقرا لكثير من الإسقاطات الفلسفية والأيديولوجية المعاصرة.

---

[٢٨٣] شيتفان فيلد: صمويل هانتنكتون وابن رشد التنوير وصراع الحضارات ص ٢٨ مجلة الفكر العربي العدد ٨١ عام ١٩٩٥.

وعلى كل حال فإن "إرنست بلوخ" يعد مهما لإعطائنا حكما عن ابن رشد الغربي من خلال زميله المؤرخ والفيلسوف هيرمان لي"Hermann" (المولود عام ١٩١١) الذي يتفق مع إرنست رينان فى بعض أحكامه الرئيسة.

ويعد أهم منظر بعده فى تفسيره لابن رشد فى العالم العربي. وقد أثر فى الرؤية الفلسفية لتعاليم ابن رشد حتى فى الموسوعات الفلسفية الكبرى. والأهم من ذلك أنه درّس طلابا عربا، وهم الذين وضعوا الرؤية الجديدة لابن رشد وتعاليمه فى الجامعات العربية، هذه الرؤية تجاه ابن رشد تنبنى على النظر إليه كعقلاني ومفكر تنويري ومادي، ومن اللافت للنظر أن هؤلاء الباحثون يغفلون البحث عن الفلسفة الدينية عنده، ولا يوجهون النظر إلا إلى المفاهيم التى تدعم الاتجاهات الإنسانية فحسب، أو التى يمكن قراءتها قراءة مادية دنيوية فقط[٢٨٤].

وهذا قد يجيب على كثير من التساؤلات الخاصة التى تعتمل فى نفس الباحث المسلم، فى كيفية اعتناق كثير من الماديين والعلمانيين والملحدين المحدثين لاتجاه ابن رشد والدفاع عنه بشدة تصل بهم إلى أن يصبحوا ملكيين أكثر من الملك وماركسيين اكثر من ماركس.

ولا ننسى تلك المناقشات التى ثارت فى بداية هذا القرن حول فلسفة ابن رشد كرد فعل على كتابات رينان واستمرت هذه المناقشات المنشورة بين محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) وفرح أنطون (١٨٧٤- ١٩٢٢).

وفى المناقشة العلنية حول علاقة الدين بالعلم طالب فرح بالفصل بين الإيمان والعلم، واتخذ ابن رشد حجة على ذلك، بينما درس محمد عبده ابن رشد كفيلسوف مسلم بالذات نادى بعدم وجود تناقض بين العلم الديني والعلم العقلاني.

وفى سنة ١٩٠٣ أعلن محمد رشيد رضا وهو صديق محمد عبده وتلميذه أن قراءة كتب ابن رشد ضارة للعامة، لكنه يطالب بدراسة الكتب من قبل المتخصصين الأزهريين والمؤسسات الدينية الأخرى.

---

[٢٨٤] السابق ص ٢٨.

وفى الحقيقة فقراءة مؤلفات ابن رشد لا تعطي تلك المفاهيم الخاطئة التى نسبت إليه والمضادة لتعاليمه وتعاليم الإسلام. ولكن الخطأ يكمن فى سوء تأويل والقراءة المغرضة غير المضبوطة بضوابط علمية.

والتأويل الذي يخضع للأهواء الأيديولوجية لهذا الاتجاه أو ذاك، هو الذي يؤدي إلى مثل هذه التفسيرات المادية والإلحادية، ومن هنا نتبين خطورة مفهوم التأويل.

الفصل السابع:

براهين وجود الله والعقل

اتضح لنا مما سبق أن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة مطلقة، هي الله تعـــالى، وإن تعددت أساليب الوصول إليه. فإذا كان المنظور الديني الذي يراه فـــى التســـليم القلبـــي والإيمان الإعتقادي القائم على الفطرة السليمة، فإن المنظور الفلسفي يراه مؤسسا على نظـــر واعتبار وأدلة عقلية برهانية.

لقد كان ابن رشد فيلسوفا عقليا ومؤمنا فى الوقت نفسه، دون أن يكون فى ذلك تناقضـا ما، ودون أن يضطر إلى تحقير عقله أو الغض من شأنه.

لقد كان منطقيا مع نفسه حين أراد أن يؤسس الإيمان الديني على النظر العقلي والدليـل البرهاني، ولم يكن مسلكه هذا غريبا عن مسلك الأشاعرة أو المعتزلة فى التدليل على عقـــائد الدين، فالأمر لديه، كما كان لديهم، خاص بالبرهنة على هذه العقائد، وإذا هـــو اختلــف عــن هاتين الفرقتين، فإن الاختلاف مقصور على المنهج الذي يتبعه أو يطبقه، ولا يمـــس الـــهدف الذي يرمي إليه.

فالأشاعرة والمعتزلة وابن رشد يهدفون جميعا إلى غاية واحدة، أما هو فيستخدم، كمـــا يقول، طرقا برهانية، وهذا فى الحقيقة هو المسلك الذي التزمه، على وجه العموم فى البرهنـــة على العقائد الإسلامية، تلك العقائد التى كان يؤمن بها إيمانا صادقا، لا يقوم على التقليد، بـــل على أساس من الاقتناع العقلي[٢٨٥].

وأوضح ما يكون الاقتناع العقلي نجده متمثلا فى البرهان، ويعني إثبات نتيجة يقينيـــة من مقدمات يقينية بالضرورة، بمعنى أن البرهان يصدر عن مبادئ كلية يقينية ويـــؤدي إلـــى

[٢٨٥] د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٧٦ الأنجلو المصرية ط٣ عام ١٩٦٩م.

العلم[286]. وقد اعتبر أرسطو أن القياس البرهاني هو القياس العلمي، لأن العلم هو البحث في الأشياء من حيث عللها.

ومن أدلة وجود الله التي قدمها فيلسوفنا نجده قد استخدم البرهان بصفة خاصة البرهان (الإني) أي البرهان الذي ينتقل فيه من المخلوق إلى الخالق، بمعنى أنه يتعرف على الخالق عن طريق مخلوقاته، وقد استعان ابن رشد بفكرة البرهان عندما أراد الصعود من الأمور المحسوسة إلى الأمور المعقولة حتى يصل إلى اليقين.

ولا نغفل إنه إمعانا من ابن رشد في الأخذ بطريقة البرهان فقد وضع هذا الدليل أيضا تحت القياس البرهاني في شكل مقدمات ونتيجة[287]، حيث يذهب إلى أنه ما دام العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان (مقدمة صغرى) وما دام كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد وموجها نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى) إذن فالعالم مصنوع، وله صانع بالضرورة (نتيجة).

وقد رأى ابن رشد أن أنجع السبل التي دعا الله الناس إليها بغية معرفة وجوده مستمدة من دليلي العناية والاختراع، الذي يمكن أن يبرهن عليهما العقل الإنساني اعتمادا على الملاحظة والاستقراء في نفس الوقت الذي نص عليهما الشرع بجلاء ووضوح.

ومن هنا نقده اللاذاع لطرق الأشعرية والمتكلمين في السلوك إلى معرفة الله، لأنها ليست طرقا شرعية أو نظرية يقينية، في نظره، هذه الطرق التي نفوا بها كل سببية طبيعية ولم يقروا سوى سببية إلهية واحدة، وهذا ما يؤدي حكما إلى إبطال دور العقل الذي يظل الوسيلة الفعالة للاستدلال على الصانع من خلال مصنوعاته.

فدليل العناية يقوم على رد كل ما يحصل في الكون إلى إرادة واحدة فاعلة منظمة لا إلى فعل الإمكان أو الاتفاق. ودليل الاختراع يبني الوجود على أصلين: أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة. والثاني أن لكل مخترع مخترع[288].

---

286 Georr (Khali) Les categories d'Aristle. P. 110

287 ابن رشد: تلخيص البرهان ص ٢٠٤.

288 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٠٠،١٥١.

وهذا يعني أن ابن رشد يرفض تفسير العلاقة السببية بين الكائنات كيفما اتفق إلـــى حد تشبيه الله بالملك الجائر، الذي لا يعلم له قانون يسير مملكته على أساسه. وكأنه به هنا يربط بين العناية والاختراع من جهة، وبين العلم والغائية من جهة ثانية. فالله الذي هو علة عاقلة قد نظم الكون وفقا لترتيب مقصود، ليس على العقل سوى النظـــر فيـــه واكتشـــافه للوقوف على عظمة وكمال الخالق[289].

إذن بعد أن أسس ابن رشد نظرية المعرفة تأسيسا إنسانيا، كمـــا مـــر بنـــا - يبنـــي ميتافيزيقاه على هذا الأساس، حيث الإنية عنده لا تنفصل عن الغيرية، وكل منهما يثبت الآخر ويعترف به من خلال صلات وجودية ثابتة.

حينئذ ينطلق ابن رشد إلى إثبات وجود الله تعالى ليس معتمدا على أدلة لاهوتية عقدية، بل معتمدا فقط على أدلة عقلية برهانية. لا تبدأ من الفكر وأفكاره القبلية، ولا تنطلق من الذات فتسقط في براثن التصورية، بل تبدأ من الحس والعالم الطبيعي الخارجي، الذي يعتبر أفضـــل شاهد على الاختراع، وأصدق برهان على العناية السارية في الكون والوجود.

وبذلك يزاوج ابن رشد بين الاستنباط والاستقراء، الأول مستمد من الذات والثـــاني مستمد من الطبيعة، وهو في كل هذا مسترشدا بمبادئ القرآن الكريم وآياتـــه المتضمنـــة لصور مختلفة ومتعددة لهذه الأدلة الاستقرائية. خاصة وأن القرآن الكريم من بين الكتـــب السماوية الذي يخاطب العقل بشكل واضح ويدعو الإنسان إلى استخدامه في بساطة وعمق، في الوقت الذي يدعو إلى كثرة النظر والتأمل في الكون والوجود.

ومن اللافت للنظر أن فعل التفلسف في حقيقته عند ابن رشد، نابع من محاولة العقـــل الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق النظر في الموجودات يقول:

"إن كل فعل التفلسف ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها مـــن جهـــة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"[290].

---

[289] د.جيرار جهامي: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة. بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢م.

[290] ابن رشد: فصل المقال ص ٣٤.

ويتضح من هذا التحديد أن ابن رشد ينطلق من تبيان المنحى أي المنهج الذي به تستقيم الرؤية الفلسفية، ومن خلاله يتحدد الموضوع نحو غرض معين. المنحى أو المنهج المطروح هو الانطلاق من الفعل، وآلية هذا المنهج هي القياس العقلي، أما الموضوع "فهي الموجودات.. من جهة ما هي مصنوعات .. وأما الغرض فهو معرفة الصانع"[٢٩١].

إذن النظر أولا فى الموجود العيني، وهذا يعني أنه أول فى المعرفة، ومن خلال هذا النظر (الفعل) بالقياس العقلي، نستدل على الصانع الذي هو ثاني في المعرفة أول فى الوجود. والعلاقة هنا بين المصنوعات والصانع هى علاقة صنعة لا علاقة خلق. إذن هنا تأسيس لبناء معرفي يفصل فيه ابن رشد بين الرتبة فى الوجود والرتبة فى المعرفة، ويقلب فيه المعادلة السائدة عند علماء الكلام وهى الانطلاق من الفاعل إلى الفعل، ووجوب معرفة الفاعل الأول.

هذا الانقلاب المعرفى حاول ابن رشد أن يجد له تأسيسا عقيديا من حيث آلية إنتاجه وهى القياس البرهاني -كما ذكرنا من قبل- فقابل بينه وبين الاعتبار **(فاعتبروا يا أولي الأبصار"**[٢٩٢]. فكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلي[٢٩٣].

أما تأسيسه لأولوية النظر فى الموجودات، أي لأولوية الانطلاق من الفعل فقد أورد الآية "أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[٢٩٤].

وأما تأسيسه لمفهوم الصانع بمقابل مفهوم الخالق، أي مشروعية القول بالصانع فقد أورده فى رده على الغزالي على الفلاسفة المشرقيين فى مسألة قدم العالم[٢٩٥].

---

[٢٩١] السابق ص ٣٤.

[٢٩٢] سورة الحشر آية ٢.

[٢٩٣] ابن رشد: فصل المقال ص ٣٥.

[٢٩٤] سورة الأعراف آية ١٨٥.

[٢٩٥] د. سميح غنيم: ابن رشد وعلم الكلام ، مجلة الفكر العربي العدد ٨١.

إن الفرق فى التدرج المعرفي بين الناس يرتد إلى النظر فى الموجودات المصنوعات نظرا عقليا، لأن هذا النظر هو الذي يؤدي إلى إتمام المعرفة بالصانع. ويشارك العامة الخاصة فى هذا النظر من حيث أصوله، ولذلك نص عليه القرآن الكريم، ثم يتفاضل الناس فى عمق هذا النظر ودقته وإحاطته بالمصنوع، فكلما كان النظر أدق وأكثر عمقا وأبعد إحاطة كلما كان الناظر أكثر علما وإدراكا لعظمة الصانع وجلال قدره.

ومن هنا يبدو التركيز على مسألة الفعل ومدى التعمق فيه للوصول إلى الفاعل، بل ولمعرفة قدرته اللامتناهية فى الدقة والصنعة والإحكام. هذه هي آلية القياس العقلي للخاصة الموصلة إلى اليقين النظري واليقين الشرعي معا بمقابل آلية علماء الكلام والتى هي ليست "طرقا شرعية يقينية ولا طرقا نظرية مركبة"[٢٩٦].

أما تفصيل ابن رشد لأدلته على وجود الله تعالى فهي كما يلي:

أ ـ <u>دليل العناية الإلهية</u>: هنا يحرص ابن رشد على اتخاذ "العناية الإلهية" ووجود الغايات المحددة فى الطبيعة والكون دليلا على وجود الله، وهذا الدليل يقتضي ضرورة وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية من الفعل إذ يستحيل أن يكون ذلك نتيجة للاتفاق.

ويبني هذا الدليل المنطقي على أساسين بديهيين لا يحتاج المرء فى إلزام الآخرين بيهما إلى استخدام طريقة الجدل أو سلوك مسلك التفريع والتشعيب الذي برع فيه المتكلمين والفلاسفة المسلمين.

أما الأساس البديهي الأول فى هذا البرهان: فهو أن نظام الكون يكشف لحواسنا وعقولنا عن تناسق عجيب بين أجزائه وبين الكائنات والظواهر التى يحتوي عليها، ويرينا أن هذا التناسق أو الانسجام نافع للإنسان، ولكل كائن حي فى هذا العالم. فاختلاف الليل والنهار، وتتابع الفصول، ووجود الشمس والقمر والنجوم والرياح والمطر والحيوان والنبات، وغير ذلك من الموجودات التى لا حصر لها، ملائم لحياة الإنسان، بل لحياة كل الكائنات فى هذا العالم.

---

[٢٩٦] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٨.

يقول ابن رشد: "وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعنـــى كونها موافقة لحياته ووجوده"[٢٩٧]. ويشبه هذه ما سيتوصل إليه الفيلسوف الألماني (كانط) بعده بستة قرون، وهى الفكرة التى تقول بوجود "غائية داخلية" فى الكائنات[٢٩٨].

أما الأساس الثاني: فهو أن هذه الغايات الواضحة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفـــة، وإنما هي نتيجة لما أرده الخالق لها. ونلاحظ فى هذا الدليل اعتماد ابن رشد فى الاســتدلال فيه على البدء كما ذكرنا، من العالم نفسه إلى الله، وليس انطلاقا من فكرة الله أو ماهيـــة الله للاستدلال عليه، كما فعل من قبل الفارابي فى دليله فى الواجب والممكن، مما يوقع فى الـــدور أو يدفع بالفيلسوف فى الانتقال من حقائق إلى حقائق يتضح فى النهايـــة أنـــها وليـــدة العقـــل وحبيسة الفكر أيضا لا تعدوه إلى الله.

ويمتاز البرهان العقلي السابق والمستمد من مشاهدة العناية الإلهية المتبديـــة فـــى الكون وانسجام أجزائه وظواهره -في نظر ابن رشد- في أنه يتجه إلى جميع العقول علـــى حد سواء، فهو يصلح للعامة التى تعتمد على البداهة الحسية فى الإقرار بوجود الغايات فـــى المخلوقات، كما يصلح للعلماء الذين كلما أرادوا تبحرا فى العلم والبحث كلما اكتشفوا حقـــائق وقوانين تزيد من إيمانهم بوجود حكمة وعناية متجلية فى تلك الظواهر الطبيعة.

وابن رشد هنا يعول على مفهوم "السببية" ويرى أن الحكمة الظاهرة فى العالم تبطل ببطلان السببية، أو بمفهومها عند علماء الكلام، الذين ينكرون أن تكون لأفعـــال الله ســـنة تجري عليها، وما دامت الأحداث الطبيعية والظواهر الكونية، لا تخضع لحكم الضرورة قـــط عندهم، فيتساءل من أين استدلوا على حكمة الصانع إذن، بل من أين اســـتدلوا علـــى وجـــود الصانع من النظر فى مصنوعاته وعلى حكمته وتدبيره من النظر فى الخواص اللازمـــة لـــها والتى تدل على علم الصانع وحكمته.

فإذا أنكرنا تسلسل الأسباب الضروري رفضنا هذه الخـــواص اللازمـــة التـــى تلحـــق بالموجود من جراء الطبيعة الخاصة به أو العوامل التى تؤثر فيه.

---

[٢٩٧] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥.

[٢٩٨] انظر د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ث ٩٨ ط٥ دار المعارف عام ١٩٦٨م.

وبالجملة يقول ابن رشد، فكما أن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات هذا العالم، فقد جحد الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ثم ينقد الأشاعرة بقوله "وقولهم إن الله قد أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات إلا بإذنه، قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها"[٢٩٩].

ونلاحظ كذلك أن هذا الاتجاه المباشر إلى العالم الخارجي، واستكناه العلاقات الضرورية التي تحكم ظواهره بعضها ببعض، هو ما سنجده بوضوح لدى فلاسفة الغرب المحدثين، خاصة التجريبيين منهم مثل جون لوك وهيوم، أو الواقعيين الجدد أمثال جورج مور وبرتراند رسل.

وإذا كان **ديكارت** قد ذهب من المعلوم إلى المجهول ليكتشف الحقائق المركبة ابتداء من الحقائق البسيطة، إلا أنه لم يستطع أن يخرج من ذاته إلى العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطع أن يبرهن على وجود العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطع أن يبرهن على وجود هذا العالم إلا بضمان إلهي. فابن رشد على العكس من ذلك، سواء في إثباته للإنية المعتمدة على الغيرية، وإدراكه للإحالة بين الأنا والآخر، وهو ما وضحناه سابقا، أو في برهنته على وجود الله اعتمادا على الملاحظة والاستقراء، كان على العكس من ذلك يستمد مبادئ اليقين من بداهة العلم، وهذا ما فعله من بعده "**ليبنتز**" و"**جورج مور**" وغيرهما من فلاسفة أوربا المحدثين.

ويرى ابن رشد أن برهانه هذا جديرا بالاعتبار **لأنه** يلتقي مع استشهادات القرآن الكريم وهو برهان عقلي -كما مر- وهو أيضا يكثر ظهوره في آيات القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: "**ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا، وخلقناكم أزواجا، وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا، وجعلنا النهار معاشا**"[٣٠٠].

---

[٢٩٩] ابن رشد: منتهج الأدلة ص ٨٦.

[٣٠٠] سورة النبأ آية ٥ــ ١٥.

ومثل قوله تعالى: **"تبارك الذي جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا". وقوله تعالى:"فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا، فأنبتنا فيها حبا وهنبا وقضبا"**[٢٠١].

ب ــ <u>دليل الاختراع</u>: أي النظر فى ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة فى الجماد والحس والعقل فى الكائنات الحية، والدليل الثاني هذا يقتضي وجود مخترع اخترع الموجودات، أحدها عن الآخر ، فاختراع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان، واختراع السماوات "المأمور بالعناية بما قلنا هاهنا (أي فى عالم الكون والفساد) والمسخر لنا"[٢٠٢]. **لذلك توجب على من أراد معرفة الله أن يعرف جواهر الأشياء، كيما يقف على حقيقة الاختراع فيها.**

فابن رشد يرى أن وجود الحيوان والنبات وظاهرة الحياة نفسها التى تطرأ على الأشياء غير العضوية، كاف وحده فى إثبات فكرة الاختراع، كما أن أجزاء العالم وحركات أجرامه المساوية مخترعة أيضا، حيث أنها مسخرة لتحقيق غايات معينة، وكل شيء لابد أن يكون مخلوقا مخترعا، فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعا حية وغير حية، كان ذلك دليلا على وجود الخالق.

وهذا الدليل مشترك بين العلماء والعامة، ولا يختلف موقف كل من هذين الفريقين منه إلا بناء على درجة العلم ومستوى المعرفة. فالعامة تعترف بوجود صانع للكون بناء على ما تراه رأى العين من آثار الصنعة الواضحة.

أما العلماء فهم أكثر إدراكا لمعنى الاختراع وأكثر فهما لمعنى الإبداع، لأنهم لا يعتمدون فحسب على ما ترشدهم إليه حواسهم، بل يدركون هذا المعنى أيضا بالبراهين العلمية[٢٠٣].

---

[٢٠١] سورة عبس آية ٢٣ــ ٢٧.

[٢٠٢] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥٣، ١٥٤.

[٢٠٣] ابن رشد كمناهج الأدلة ص ١٥٤.

وهذا الدليل العقلي له شواهد أيضا من الشرع، فقد جاء به القرآن الكريم حيث قال تعالي: "فلينظر الإنسان مم خلق. خلق من ماء دافق"[٣٠٤] ومثل قوله تعالى: "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له"[٣٠٥].

ولقد رأى ابن رشد ان القرآن الكريم قد جمع بين الدليلين السابقين: دليل العناية الإلهية ودليل الاختراع، وألف بينهما بانسجام تام، ليزيد بداهة كل منهما بسبب مجاورته للآخر، وهو ما يتضح لنا من قوله تعالى: "يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل لكم من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم. فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون".

وهذا تنبيه على برهان الاختراع، وقوله تعالى: "الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم"وذاك تنبيه على دلالة العناية[٣٠٦].

وهكذا لو تتبعنا أسلوب ابن رشد فى البرهنة على وحدانية الله وفى معرفة صفاته تعالى وتنزيهه سنجد نفس الطرق الاستدلالية المعتمدة على البرهان والتى تجد لها دائما سندا وشاهدا من القرآن. هذا الأسلوب العقلي فى البرهنة يتخذه فى معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى مما يؤكد أنه فيلسوف عقلاني يغلب دائما العقل فى مسائل الفلسفة النظرية ومشكلاتها الفلسفية، بل وأيضا المسائل الاعتقادية والدينية.

ولكن على العلم أيضا، أن يطامن من غلوائه فى بداية الألف الثالثة للميلاد ويعلم انه لا ينبغي له أن يحجب حاجات روحية تشرئب إليها روح الإنسان فعلى الرغم من أن ابن رشد حين قدم أدلته العقلية على وجود الله، كان يؤسس لمثل هذه البراهين العلمية فى وقت بلغ فيه العلم ذروته والحضارة الإسلامية قمة ازدهارها، فلم يحجب تقدم العلم وازدهاره فى عصره تطلعات الروح إلى العالم الماورائي، لتتمتع ببرد اليقين والتنعم برضى الضمير.

---

[٣٠٤] سورة الطارق آية ٥، ٦.

[٣٠٥] سورة الغاشية آية ١٧.

[٣٠٦] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥٢.

ومن هنا نجد عالم فيزيائي مؤمن فى معهد "روشستر للتكنولوجيا"[٣٠٧] بنيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية فى نهاية القرن العشرين يطالب العلماء المتشككون بحقائق الميتافيزيقا وبغيبيات الدين بالانتباه من غفلتهم والاستيقاظ من تلك السكرة النشوانة التى دفعت بهم إلى براثن الإلحاد، نتيجة ذلك الفيض من فتوحات العلم وانتصاراته فيقول: "الأمر الذي لابد منه فى هذا الصدد هو أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكا منحرفا تافها للقاصرين عقليا، ولكنه جزء عميق التجذر فى القلب الإنساني السليم. فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع فى الكون وقوانين تثبت دقتها علوم الرياضيات أو كعقيدة فى العنصر الإلهي فى شتى الأشكال وبأسماء مختلفة، فإن التعطش إلى العالم الماورائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه ممن الأساس.. فأي نسق فكري ينكر هذه الأشياء هو عدو أكثر منه صديق للإنسان. فالعلم كنسق يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع البسيط للتجربة.

ومن هنا على العلماء أن يقبلوا بأن كل سبرهم بأدوات وصيغ مختلفة لم يبرهن، وربما لا يستطيع أن يبرهن أبدا، عدم وجود كائنات وعناصر وموجودات تتجاوز عاملي الزمان والمكان اللذين يحددان عالمنا المادي الذي نرتبط به. فبينما يقوم العلماء بتوضيح إطار العلم ومعاييره لعامة الناس، فإنه ينبغي عليهم أيضا أن يبينوا حدود آفاقه.

إن العلم يستثير العقل ويضيف بالتأكيد الكثير لراحتنا، ولكن الدين يثير الروح ويعطي معنى الحياة، فالعلم لا يستطيع أن يسكن القلب الحزين أو يأتي بالأمل للمضطهد، العلم لا يقدر على إضافة شيء إلى أفراح العلاقات البشرية أو مد مثبوط الهمة بالشجاعة.
إن هؤلاء الذين يدافعون عن العلم يجب أن يقبلوا أن هناك أشياء عديدة ذات أهمية لحياة الأفراد والمجتمع بصفة عامة تتجاوز الأدلة المنطقية وصيغ علم الرياضيات والتجارب القابلة للتكرار. ورغم أن الكثير من العلماء قد يعرفون هذا، فليس هناك كثيرون يستطيعون التعبير كعلماء عن إدراكهم هذا أمام العامة. فمع نهاية العقود الأخيرة من هذا القرن بدأنا نكتشف بأن ما يتجاوز العلم يحتاج أيضا إلى موضع الاحترام فى المجتمع"[٣٠٨].

---

[٣٠٧] فرداجاف. رمان Vardaraja v. Raman: عودة الوفاق بين الدين والعلم، ترجمة د. محمود الزواوي ص ٣. مجلة الثقافة العالمية العدد ٨١ الكويت مارس عام ١٩٩٧م.

[٣٠٨] فردرجاف . رمان: عودة الوفاق بين الدين والعلم ص٣١.

وعندما يعترف العلم بشفافية فقط بهذا الأمر، يمكن للعلـــم أن يكســـب مـــن جديـــد الاحترام الذي هو أهل له من طرف سواد الشعب • وينطبق الشيء نفسه على المفكريـــن ذوي التوجه الديني، فعلى هؤلاء أن لا ينسوا أنه إذا لم يقع التوجـــه المناســـب للتشـــوق الروحي للنفس البشرية، فإن المجتمع الإنساني يصبح مرشحا للسقوط فى حالـــة انحطـــاط تقود إلى شعوذة كبيرة وتعصب ديني أعمى وعدم تسامح مذهبى كان قد انقذنا منها ظـــهور العلم الحديث. ومن ثم يتمثل التحدي بالنسبة للقرن القادم المقبل فى البحث عن توازن سليم بين عالم هادف رغم انه لا أخلاقي ودين نير روحيا وثقافيا.

الفصل الثامن:

التأويل والطريق إلى الاجتهاد

يعتبر "التأويل" من أهم الأفكار الفلسفية التى توصل إليها ابن رشد، بل ويعتبر توجها رشديا خالصا يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة، مما يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري والثقافي ثراء وازدهارا.

وبالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علمية، ويقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، حيث أن الخطاب الدوغمائي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي.

وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج الجديدة تتهم بالزندقة والتحريف، **ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل العقلي الذي هو تدشين أرضية صالحة ثقافيا للاختلاف الثري والخصب** فى الرؤية والمنهج، مما أوجب عليه طبيعة الحال استئناف النظر مجددا وبعمق وروية ووعي نقدي فى كل طبقات الثقافة العربية التى تشكلت بمصادرها الكثيرة، والأرسطية -بعد تفسيرها وتحليلها بموضوعية- بوجه خاص.

وإذا كانت العلوم الفلسفية تتطلب إطلاعا واسعا ومجهودا ضخما فى التفكير فإن علوم الشريعة تتطلب فى نظر ابن رشد درسا واجتهادا وإدراكا قد يكون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة.

والسبب فى ذلك أن النصوص الشرعية سواء منها ما يهم العقيدة، أو ما يهم التشريع، إنما هي نصوص إجمالية ومختصرة تتوجه إلى البشر فى العموميات الأساسية، ولكنها تدعو العقلاء منهم إلى التأويل والاستنباط لمواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية الثقافية ومتابعة التطورات والتغيرات البشرية، ومن أجل هذا نشأت العلوم الإسلامية المتعددة.

ولا يمكن أن يختصر جهد الأجيال العديدة من الدارسين والباحثين في ظاهرية مستحيلة التطبيق. أو في تقليدية تقلص السنة في جيل واحد من هذه الأمة وتحرم الاجتهاد على باقي الأجيال، ومن هنا تأتي أهمية التأويل كسبيل عقلي هام من سبل الاجتهاد.

إن ابن رشد -الذي أسهم كفقيه في إرساء علم مقاصد الشريعة- يلجأ إلى هذا المفهوم لتأسيس رؤية عقلية للشريعة لا غناء عنها من أجل إثراء المعاني والمفاهيم التي لا تتناهى في النص الديني، وإن كان هذا التأويل[٣٠٩] لا يستطيعه إلا الحكيم أو العالم المجتهد، الذي هو وحده بفضل المنطق والعلم الصحيح أعرف بسر التشريع وبمقاصد الشريعة[٣١٠].

كل التأويلات التي أقامت مذاهب وفرق كلامية -في نظر ابن رشد- فهي ناقصة لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان (منطقهم إما خطابي أو جدلي) ولا العلم الصحيح (علوم الفلسفة) لذا فإن ابن رشد يتجاوزها كلها ليصل مباشرة إلى النص القرآني، سيطوي تراجعا في الزمن أجيال العلماء أي ما سمي في العلم الإسلامي"بالطبقات" سيرتد فوق طبقات الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والصوفية ليتصل مباشرة بالنص المقدس.

خاصة وأنه لا يعترف بإجماع العلماء، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء، لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه، وما اختلفوا من أجله[٣١١]. وما أكثر ما نبه إلى أن كثيرا مما اعتبر (أصولا) ليست كذلك وإنما هي صياغات لاحقة[٣١٢]. أما فيما يتصل بالبرهان فقد تزود به بفضل دراسته لأرسطو، ومعرفته لمنطقه وتحليله لمؤلفاته كما مر بنا حتى صار الشارح الأعظم، ومن هنا تجاوزه أيضا لمفاهيم وأفكار الإسلاميين الذين حرفوا مؤلفات أرسطو، كالفارابي وابن سينا، اعتمادا على العقل الخالص والبرهان المنطقي، فقد كانت قراءتهم لأرسطو أو

---

[٣٠٩] يقول ابن رشد: "فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأن أتحرى في ذلك مقصد الشرع" مناهج الأدلة ص ١٣٣ ويقول: "فكل من تأول ذلك على الشرح جهل مقصده" مناهج الأدلة ص ١٩٣٠.

[٣١٠] يقول ابن رشد: ".. وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس كذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل" فصل المقال ص ٤٣.

[٣١١] ابن رشد: فصل المقال، ص٣٧.

[٣١٢] ابن رشد: فصل المقال ص ٤٣.

اعتمادا على العقل الخالص والبرهان المنطقي، فقد كانت قراءتهم لأرسطو أو تأويلهم لمفاهيمه منحرفة ذهبت إلى نقيض ما كان يدعو إليه.

ويجب أن نعلم أن القراءة الممارسة -في الدين والفلسفة- ابتغاء التأويل تبقى أسيرة تأويل محدد يكون أساسا في خدمة أغراض محددة أو منقادة لطريقة النص وفهمه، أما القراءة الممارسة ابتغاء الفهم وإن بقيت أسيرة منهجية استدلالية فإنها تكون أكثر علمية وأكثر قدرة على استنباط ماهية النص وأولياته.

ومن هنا يعتبر التأويل نوعا من المزاوجة بين الدين والفلسفة، أو هو فهم للدين من خلال الفلسفة، لأنه لا يمكن التأويل في نظره أي تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان والاستنباط العقلي المنضبط بضوابط اللغة المنزل بها النص الديني والالتزام بدلالات هذه اللغة.

ولذلك نعتبر أن الدين والفلسفة عند ابن رشد قد اتحدت في هذا المفهوم اتحادا جوهريا ومستقبليا من حيث يفتح التأويل للعالم وللفيلسوف بابا واسعا للاجتهاد الديني غير المقيد بمذهب والذي يجعل للحقيقة العقلية والرؤية الفلسفية ضرب من الاجتهاد كما يعلن عنه عنوانه[٣١٣].

ولا ننسى أنه لكي يتمكن الفيلسوف -في نظر ابن رشد- من التأويل لابد أن يكون مستكملا لكل أدوات المجتهد، فلا يقوم بالتأويل إلا العلماء **والحكماء الذين وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد، فالتمكن من النصوص حفظا وإطلاعا ونقدا وتحليلا شرط أساسي لكل مبتدئ في طريق الاجتهاد.. وأما العروض والمناقشات الفقهية الطويلة فليست إلا امتدادا لهذا الأصل الذي يعني به ابن رشد عناية بالغة في مؤلفه السابق.**

ومن الواجب في نظره العدول عن التأويل للعامة، خوفا من ترديهم في هاوية الضلال. فالعوام لا يفهمون التأويلات ولو صحت، وما مهمة الشارع إلا حفظ النفوس إن وجدت، والسعي في طلبها إن فقدت، وليس له تعليم الحقيقة يقول ابن رشد: "ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه ويصرح به للجمهور العظيم، فينبغي أن يُسكت

---

[٣١٣] د.عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ج٢ مؤتمر ابن رشد.

عن الخوض عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم[٣١٤].

ويرى ابن رشد أن للشرع معنيين: معنى باطنا ومعنى ظاهرا، وإن كان في الحقيقة يعتبران معنى فلسفيا واحدا، يرد إليه الظاهر -وإن خالفه- بالتأويل ، والإيمان والمعرفة العقلية شيئ واحد عنده، يقول ابن رشد:

"إن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي"[٣١٥]. والأنبياء هم أقدر الناس -بفضل الله في مخيلتهم- على النطق بما يتفق وعقلية العامة وحثهم على الفضيلة بالترغيب والترهيب ، أما الحكيم فإن عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي، التي هي خاصة الأنبياء إذ" كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبيا"[٣١٦].

أما معنى التأويل الذي لا يستطيع إلا الحكماء، فله معنى لغوي وآخر اصطلاحي، فالمعنى اللغوي يعني الرجيع: وأل بمعنى رجع، فالتأويل بمعناه اللغوي يعني الرجوع والعودة[٣١٧].

وهناك معان اصطلاحية للتأويل، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله بمعنى"صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، وأيضا بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: **"فهل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق"** وتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد، هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار

---

[٣١٤] ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٢٨ ، ٤٢٩.

[٣١٥] السابق ٢٥٥.

[٣١٦] السابق ص ٢٨٣.

[٣١٧] مختار الصحاح ص ٣٣، والقاموس المحيط ج٣ ص ٣٤١.

ونحو ذلك، كما قال تعالى فى قصة يوسف لما سجد له أبواه وأخوته "قال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل" فجعل عين ما وجد فى الخارج هو تأويل الرؤيا[٣١٨].

ويعرف الجويني التأويل: "أنه رد الظاهر إلى ما إليه مآله فى دعوى المؤول"[٣١٩]، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لابد من قرائن تدعو إليه وتعضده، وأيضا لابد أن لا يخرج التأويل عن معاني اللغة وأن لا يكون ملغزا أو مبهما، يؤكد الجويني هذا المعنى.. فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة، فيقول: "إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الوضحاء ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ"[٣٢٠].

ونفس المعنى للتأويل وشروطه وضرورة تقيده بما تقتضيه اللغة والبلاغة نجده عند ابن رشد حيث يعرف التأويل بأنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز فى تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازي[٣٢١].

ويزيد ابن رشد فى هذه الضوابط بما يتناسب مع البرهان العقلي الذي يرتضيه فى التأويل، فالتأويل يعنى مجاوزة النص، لكن هذه المجاوزة لابد أن تخضع لقواعد اللغة العربية التى نزل بها النص وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدام الكلمات، فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول فى القرآن، بحيث يعضد به تأويله، ويبحث أيضا عن استخدامات اللفظ فى اللغة والعرف، مما يؤكد ما ذهب إليه فى التأويل فضلا عن ضوابط البرهان العقلي الذي يؤكده ابن رشد.

---

[٣١٨] ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ٣٧.

[٣١٩] السابق ص ٣٧.

[٣٢٠] الجويني: البرهان ص ٥١٦، ٥٢٧ وانظر عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد ص ٢٠٣ ـ ٢١٠ الكتاب التذكاري.

[٣٢١] د. عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد ص ٢١٠.

ومن هذا يتبين أن التأويل يسعى إلى احتلال موقع التفسير فى بيان معنى النـــص، بينما يسعى إلى التفسير إلى بيان سلامة التأويل الذي يمارسه على الرغم من تداخلهما، إلا لأن ثمة فارقا واضحا يميزهما، يتجلى أساسا فى التوصيف الـــذي أورده "ابـن الجـوزي" موضحا الفرق بين التأويل والتفسير بقوله: "التأويل:العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنـــى لا يقتضيه لدليل عليه، والتفسير: هو إبداء المعنى المستتر باللفظ"[٣٢٢].

فالتأويل هو بحث عما هو أول وأساسي، أما التفسير فهو توضيح للملغز أو المستتر خلف بنيته المعنوية، أو بمعنى آخر فإن التفسير يترك للظاهر (ظاهر النص) قيمة ما، أمـا التأويل فإنه يلغي ظاهر النص.

التفسير يعني بشكل آخر الحكم على معنى النص وتحديده، وهو بذلك يختزل النـص إلى مادة لزمن التفسير ليس إلا، أما التأويل فيعني السير فى الطريق الفكري الذي يفتحـه النص، لأي الاتجاه نحو ما يضئ النص ويشرق عليه من معاني ومفاهيم ولطائف.

ونظرا لأن القرآن يفسر بعضه بعضا، ومعنى ذلك أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرهـا ما قام عليه البرهان العقلي، فلابد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرهـا علـى المعنـى الحقيقي المقصود بالآية الأولى، أي الموافق لما يقرره العقل.

يقول ابن رشد: "أنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف لما أدى إليه البرهـان إلا إذا اعتبر الشرع وتضمنت سائر أجزائه، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقـارب أن يشهد"[٣٢٣].

ومن هنا كان التأويل معناه: إعادة بناء القول الديني بناء عقليا مـع احـترام وحدتـه الداخلية. وفصل ابن رشد فى قضية منهجية فصلا حاسما، تعني بذلك ما يؤول وما لا يـؤول، وهكذا فانسجاما مع نزعته، يقرر أن **الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز قط تأويلها، وهذه المبادئ هي:**

١. الإقرار بالله.

---

[٣٢٢] ابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر ص ٢١٦ بيروت عام ١٩٨٤م.

[٣٢٣] ابن رشد: فصل المقال ص١٦.

٢. الإقرار بالنبوات.

٣. الإقرار باليوم الآخر[٣٢٤].

ومن هنا كان من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان -إيمانا قلبيا- بـــالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، أما ما عدا ذلك، أي ما يترتب عن هذه المبـــادئ مـــن نتـــائج ومقدمات يعبر الخطاب الديني عنها -في الغالب- تعبيرا مجازيا حسيا، فهي قابلـــة للتـــأويل، ولكن **ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسة :**

١. احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

٢. احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

٣. مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل.

ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم (أي حسب مستواهم الفكري والمعرفي) تلك هي المبادئ الثلاثة التي تستند إليها نظرية ابن رشد في التـــأويل، وهـــي نفسها المبادئ التي يرتكز عليها في تحليله لأصناف القول الديني، تحليلا نظريـــا-منطقيـــا يأخذ بعين الاعتبار الكامل، وفي آن واحد، طبيعة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج[٣٢٥].

وهكذا يحلل ابن رشد الخطاب القرآني من زوايا ثلاث: الـــدال (الظـــاهر) المدلـــول (المعنى)، علاقة النتائج بالمقدمات.

أولا: فإذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية الدال أي المعنى الظاهر لألفاظه وجده ثلاثة أصناف:

١. ظاهر من الشرع يفهم منه نفس المعنى بالطرق الثلاث: البرهانية، والجدلية، والخطابيـــة، وهذا لا يجوز تأويله البتة.

---

[٣٢٤] السابق ص ٢٣.

[٣٢٥] د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص ١٣٩.

٢. ظاهر من الشرع يعتمد التعبير الحسي والخيالي، وهذا يجب على أهل البرهان تأويلــه، ويمنع ذلك على غيرهم.

٣. ظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين، فيقع فيه الشك لعواصته واشتباهه، وتــأويل العلماء له مسألة اجتهاد، والمخطئ فيه معذور على كل حال[٣٢٦].

ثانيا: وإذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني حسب المعنى المقصود من ألفاظه وجده خمسة أصناف:

١. **قول يكون المعنى المقصود به معبرا عنه بمثال** ، ولكن لا يعلم هذا المعنى، المقصــود إلا بتركيب قياسات بعيدة تتعلم في زمن طويل، ولا يعلم أيضا أن المثال المصرح به هـو غير الممثل له إلا بمثل هذا البعد.

هذا النوع من القول مقصور تأويله على العلماء فقط لأنهم يستطيعون تركيب القياسات البعيدة المطلوبة.

٢. **قول يدرك المعنى المقصود به بعلم قريب من خلال المثال الذي يشير إليه وبعلم قريـب كذلك** ملاذا كان مثالا: هذا الصنف واجب تأويله، وواجب التصريح بهذا التأويل.

٣. **قول يدرك المعنى المقصود بالمثال الذي يعبر عنه بعلم قريب. ولكن يعلم بعلم بعيــد،** ولكن لا يدرك بعلم قريب ملاذا كان مثالا، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

٤. **قول عكس هذا وهو ما يدرك فيه المعنى المقصود من المثال الذي يعبر عنه بعلم بعيد، ولكن لا يدرك بعلم قريب لماذا كان مثالا،** وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

٥. **قول يكون المعنى المصرح به فيه هو نفس المعنى المقصود،** أي أن التعبير فيه جــاء بأسلوب مباشر، دون تمثيل حسي أو خيالي، وهذا النوع لا يجوز تأويله البتة[٣٢٧].

ثالثا: أما إذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية علاقة النتائج فيه بمقدماتها فإنه يجده أربعة أصناف:

---

[٣٢٦] ابن رشد: فصل المقال ص ٢٤، ٢٥.

[٣٢٧] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٥، وانظر د.الجابري المرجع السابق ص ١٤٠.

1. **قول مقدماته يقينية ونتائجه معبر عنها تعبيرا مباشرا بدون مثالات. هــذا الصنــف لا يجوز فيه التأويل، لا في مقدماته ولا في نتائجه.**

2. **قول مقدماته يقينية ولكن نتائجه معبر عنها بمثالات، وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.**

3. **قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية ولكن نتائجه مقصودة لذاتها وهذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه، ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطرق البرهانية.**

4. **قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية ونتائجه كذلك مثالا لما أريد إنتاجه، وهـذا الصنف يجب على العلماء تأويله، وعلى الجمهور إقراره على ظاهره فقط[٣٢٨].**

من هذه التصنيفات كلها، ذات الطابع المنطقي الواضح، ندرك جيدا أن ابــن رشــد لا يقصد بـــ(التأويل) اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إمـا تصريحا وإما تلميحا.

فالتأويل في جوهره -كما يذهب إلى ذلـــك د. الجــابري[٣٢٩]- هــو ربــط النتــائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، هو البحث عن المعنى المقصــــود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي.

والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القاعدة التي تحكم أساليب التعبير فـــي اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم، وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منــه، هذا القيد اللغوي ضروري حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطــاب القرآني، فالأمر هنا لا يتعلق برد(الظاهر) إلى (باطن) غريب عن مدلول الظاهر، بــل فقــط إعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني وبشكل ما يبرز في جانب المنطق والمعقولية.

---

[٣٢٨] ابن رشد : فصل المقال ص ٢٩.

[٣٢٩] د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص ١٤١، ١٤٢.

ويجب أن ننتبه إلى أن الظاهر والباطن عند ابن رشد لا علاقة لهما بالظاهر والباطن عند الصوفية أو عند الشيعة الباطنية أو غيرهما من الاتجاهات الغنوصية التى انتشرت عند الشيعة وإخوان الصفا، ولا علاقة لها بما روجته الأفلوطينية كما سادت عند كل من الفارابي وابن سينا، يقول ابن رشد: "إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان"[330].

وهى تتجلى لأهل البرهان، لا لأنهم يملكون "علم الباطن"، بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، ورد النتائج إلى مقدماتها أو العكس، إن الأمر إذن لا يعني وجود "امتياز معرفي" خص به أناس دون آخرين، ولكن فقط بمستوى الإدراك والفهم، إنه تماما (الاجتهاد) بمعناه العام[331].

ويميز ابن رشد بين التأويل الجدلي والتأويل البرهاني، وذلك على أساس طبيعة المقدمات التى يتكون منها كل منهما، فالقياس الجدلي يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، وصناعة الجدل تبطل الآراء بأقاويل مشهورة لا يؤمن أن ينطوي فيها الكذب، وبالجملة من غلب عليه الجدل، كثيرا ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة وبعيدة عن طبيعة الشيء، والعلة فى ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة مخترعة[332].

وعلى هذا فأهل الجدل غير مؤهلين للقيام بالتأويل، لأن منهجهم قاصر عن بلوغ مرتبة اليقين، وقد عاب ابن رشد طريقة التأويل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة، حيث أن طرقهم التى سلكوها فى إثبات تأويلاتهم ليست ملائمة للجمهور أو الخواص.

فهى لا تلائم الجمهور لكونها غامضة ومعقدة، ولا تلائم الخواص لأنها تفقد شرط البرهان.**أما التأويل البرهاني فهو يقوم على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة من المبادئ**

---

[330] ابن رشد: فصل المقال ص ١٦.

[331] د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية فى المغرب ص ١٤٢.

[332] د.عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٣٠٢ وأيضا تلخيص كتاب الجدل لابن رشد.

الأولية للعقل وهى واضحة بذاتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، نتائج تشترك فى الوضوح والبداهة، وفى يقين المقدمات[٣٣٣].

والقياس البرهاني هو قياس يقيني وهو يفيد علم الشيء على ما هو عليه، وهو الموصل إلى العلم الحقيقي[٣٣٤] ومن هنا يصبح التأويل قاصرا على أهل البرهان الراسخون فى العلم والحكمة. أما الجمهور فلا يصرح له بذلك.

ويرى ابن رشد أن إذاعة التأويل لغير أهله يؤدي إلى ضرر عظيم، يفضي بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. لأن المقصود هو إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر وإن كان فى أصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا تثبت فى الكتب الخطبية أو الجدلية[٣٣٥] ولا تثبت التأويلات إلا فى الكتب البرهانية، لأنه لا يطلع عليها إلا أصحاب الفطر الفائقة. ووجود هذه الفطر قليل بين الناس[٣٣٦].

ولكن ما هو حكم المخطئ في التأويل عند ابن رشد؟

إن طبيعة التأويل تعنى الاحتمال لا القطع، وهذا يؤدي إلى أن المعنى لا ينحصر مفهومه إنحصارا تاما فى معنى واحد يتفق عليه الجميع، لذا كانت طبيعة التأويل تحتمل الاختلاف إن لم تكن مؤدية إليه.

لكن هل يعنى الاختلاف أن يكفر كل أصحاب رأي مخالفيه؟

هنا يتبدى التسامح الكامل عند ابن رشد، ويتكشف ذلك الأفق المفتوح، فى المعرفة الدينية والفلسفية عنده والنابع من الفهم الكامل للتأول وللاجتهاد معا. حيث يصنف ابن رشد الخطأ الذي يمكن أن يقع في الشريعة إلى نوعين رئيسيين:

---

[٣٣٣] السابق ص ٣٠١.

[٣٣٤] تلخيص البرهان ص ٣٨.

[٣٣٥] ابن رشد: فصل المقال ص ٣٣.

[٣٣٦] ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٥١.

الأول: خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس، فإن وقع الخطأ فى مبادئ الشريعة، فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ، فهو بدعة[٣٣٧]، وكما ذكرنا من قبل فإن مبادئ الشريعة الثـلاث لا تؤول وهي: الإقرار بالله، وبالنبوات وباليوم الآخر.

الثاني: يختص فيمن يقومون بالتأويل من أهل الاجتهاد، فإذا وقعوا فى الخطأ لشبهة عرضت لهم، فهم معذورون، اعتمادا على قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحـاكم فأصاب فله أجر وإن أخطأ فله أجران، وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كـذا، وليس كذا، وهؤلاء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطـأ مصفـوح عنـه فـى الشرع، أما الذين ليس لهم حق التأويل وهم غير العلماء فلا عذر لهم، وعلى هذا فهذا النـوع من الخطأ يعذر فيه أهل النظر ولا يعذر فيه من ليس من أهل النظر[٣٣٨].

ومن هنا تمكن ابن رشد من الدفاع عن الفلاسفة وآراءهم بكتابه "تهافت التـهافت" ضد اتهام الغزالى لهم بالكفر لقولهم بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفى علم بالجزئيـات، فهذه الأمور ليست من مبادئ الشريعة وتحتمل الاختلاف والتأويل، خاصـة وأن الفلاسـفة يقرون بأصول هذه المبادئ، فهم يؤمنون بوجود الله تعالى وقدمه وبعلمه الكلي وبالمعـاد، وإن اختلفوا فى كيفية ذلك.

ومن هنا يتبين لنا كيف يجعل ابن رشد من التأويل سبيلا إلى الفهم المنفتح، خاصـة حين يكون المجتهد متمكنا من أدواته، بذلا كل جهده العقلي لاستشراف المعاني الخبيئـة، التى يتضمنها النص الديني.

هذا التأويل يجعل من النص المقدس نصا ثريا وغنيا ومنفتح الأفق بما لا يتناهى، بل يجعله مفتوحا على كل فهم ممكن فى المستقبل، خاصة وأن المعاني الإلهية المتضمنـة فـى النصوص المقدسة غير محدودة بحدود الزمان أو المكان أو مفاهيم البشر "قل لو كـان البحـر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا"[٣٣٩].

---

[٣٣٧] ابن رشد: فصل المقال ص ٢٥، ٢٦.

[٣٣٨] ابن رشد: فصل المقال ص ٢٦.

[٣٣٩] سورة الكهف آية ١٠٩.

ويجب أن نعي أن مصطلح التأويل بقدر ما يظهر مستباحا فإنه أيضا -كجزء من عملية الفهم- داخل صلب القراءة المستفهمة عن كنه النص ومعناه الأول/ الأساس، خاصة وأن ابن رشد يدعو فى مؤلفاته الأساسية إلى العودة إلى النص لاستكناه معانيه.

لكن القراءة التأويلية بحد ذاتها تثير من خلال توصيفها اختلافا بينا بين مفهومها الإسلامي كما هي عند ابن رشد الذي يمثل التأويل عنده ركيزة أساسية وسبيلا إلى الاجتهاد وبين مفهومها الغربي، خاصة تلك القراءة التى تتناول النص المقدس.

وقد كثرت الأبحاث التى تتحدث عن التأويل فى الغرب فالاختلاف واضح فى الممارسة والتعريف، وهذا الاختلاف، كما يذهب إلى ذلك الباحث عبد الواحد علواني[٣٤٠] عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص المقدس، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما.

فتعرف التأويل ضمن فضاء المعرفة الإسلامية خاصة(النص القرآني):

أولا: يجب أن لا يقع فى التحريف "وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون"[٣٤١].

ثانيا: إلزام النص القرآني بمعنى محدد عند بعض المؤولين "وما يعلم تأويله إلا الله"[٣٤٢] كما أن النص القرآني نص كونى إلهي معنى ولفظا، واللفظ بحد ذاته مقدس تماما كقداسة المعنى، لذلك ليس ثمة ترجمة معلنة لنصه إنما هناك ترجمة لمعانيه أو لتفسير معين من تفاسيره.

صحيح أن الترجمة بعامة تنصب على ترجمة المعاني إلا أن الإشكالية التى تسببها إزاء النص المقدس إشكالية عسيرة، فهذا النص أساسا يرمي إلى تجاوز الزمان والمكان،

---

[٣٤٠] د. عبد الواحد علواني: مغامرة التاويل ص ١٨.

[٣٤١] سورة البقرة آية ٧٥.

[٣٤٢] سورة آل عمران آية ٧. ولكن ابن رشد لا يتوقف فى قراءة الآية عند الله بل عند الراسخون فى العلم "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم "مثل كثير من المفسرين، مما يسمح للعلماء المجتهدين بالتأويل ، بل هم فى نظره المؤهلين لذلك.

وبذلك يرمي إلى تجاوز اللغة بحد ذاتها، ولذلك تبقى الترجمة مجرد محاولة تفسيرية قاصرة لابد لها من الزوال لتظهر محاولة ترجمة أخرى.

وهكذا نجد أن التأويل فى فضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص يحافظ على لفظه حفاظه على معانيه، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها، وأن يكون التأويل غير مخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز فى تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازي[٣٤٣] وكان لابد للتأويل من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه ومسايرة التفاسير بالإضافة إليها فى المعاني وعدم التناقض معها.

أما فى فضاء المعرفة الغربية المستندة أساسا إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية، فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفظ، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة ، لذلك فإن التأويل أصبح الصلة الوحيدة تقريبا مع هذا النص، وكذلك وسيلة النص الوحيدة للتواصل الكوني ، فلا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخما، وأيضا أن يستمر التأويل[٣٤٤].

أما فى الفكر الإسلامي وخاصة عند ابن رشد، فإن التأويل على الرغم من كونه مفهوما هاما يفتح الطريق إلى الاجتهاد، ويخلص الفكر من الوقوع فى براثن الاتجاه الواحد أي الاتجاه الدغمائي القطعي، فإنه يجب أن يلتزم بتلك الضوابط التى وضعها ابن رشد حتى لا يقع فى إسقاطات ذاتية أو أيديولوجية أو غنوصية مثل تلك التى وقعت فيها الاتجاهات الصوفية الفلسفية والباطنية فى التراث العربي والإسلامي، والتى حاربها ابن رشد –ومن قبله حاربها الغزالي– مستخدما العقلانية الصارمة ومعتمدا على البرهان.

والاتجاه التأويلي عند ابن رشد ، يسمح بمزيد من الحرية الفكرية، من حيث أنه يقصر أمر التأويل من ناحية على العلماء المجتهدين، ويخضع اجتهاداتهم من ناحية ثانية لضوابط شرعية تجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجرا واحدا، وتجنب المفكرين وصمة

---

[٣٤٣] ابن رشد: فصل المقال ص ١٩، ٢٠.

[٣٤٤] انظر د. عبد الواحد علواني: مغامرة التأويل ص ١٨ السابق.

التكفير وإلقاء تهم الزندقة والمروق عليهم من حيث اقتناعهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة، وتبحث في ضوء كثير من الاعتبارات الفكرية والعقائدية.

ومن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشد مخرجا علميا ودينيا مناسبا فى عصرنا للتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية والدغمائية التى تحاول بعض الجماعات الأصولية اعتنقها والدفاع عنها، معرضة عن مستجدات العصر وتطوراته العلمية والحضارية من ناحية، وناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسيل المعاني والمفاهيم الإلهية التى يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين والحكماء ممن ينظرون ويعتبرون فى نصوص إلهية لا تنفد معانيها ولا تخلق لطائفها على مر السنين، متسلحين فى ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر المنفتح.

ومن غرائب عصرنا أن تكثر الفرق والمذاهب ذات الاتجاهات الدينية الجامدة والمتوقفة عند ظواهر النصوص الدينية لا تبرحها، بل تزداد انغلاقا على مفاهيم تخطاها الزمان، باحثة عن حلول لمشكلاتها في الماضي، فى الوقت الذي تزداد فيه المعارف البشرية وتتضاعف النظريات العلمية بسيل جارف لا تستطيع العقول البشرية ملاحقته، بحيث أصبح التغير والتطور سمة أساسية من سمات العصر، هذا الاتجاه المغلق يكرس التخلف فى عالمنا العربي والإسلامي ويوسع مساحة الفجوة الحضارية والثقافية بيننا وبين عالم الغرب، ويسقطنا فى دوغمائية كريهة.

والدوغمائية (القطعية) فى حد ذاتها يتفاوت حضورها بين هذا الخطاب أو ذاك. فكلما ابتعد الخطاب، أي خطاب، عن التناول العقلاني-العلمي يقترب من الدوغمائية.. فالعلم، على حد قول"ميشيل فوكو" فى المدى الواسع له يشكل مبدأ أو قاعدة لضبط إنتاج الخطابات[٢٤٥].

إن الخطاب الدوغماتي فى بنيته غير العلمية يجمد الحس الإنتقادي مع نفسه ويحبس القدرة على التحليل، ويكتفى متلذذا بتكرار إجتراري لنصوص وحلول ونماذج نشأت فى

---

[٢٤٥] فوكو: راجع الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه فوكو أثناء حفل تنصيبه كأستاذ للفلسفة فى الكوليج دي فرانس، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل العدد ١٠ ص ٢٧ بيروت عام ١٩٨٣م.

ظروف تاريخية مغايرة فى مضمونها وتشكلها مع العصر.. وهكــذا تبقــى وقــائع العصــر بمستجداتها واجتهاداتها وتطوريتها بعيدة عن مضمون خطابها الفكري.

فالدوغمائي (القطعي) كثيرا ما يفتش فى جعبته عن أمجاد ماضيه، فأمام عجزه عــن خوض معركة العقل والعلم بهدف تنمية إنسانية ومجتمعية يلجأ العقل البــاطن إلــى ذاكرتــه التاريخية.

وفى هذا الصدد يعتبر "روكيش"[٣٤٦] أن الدوغما يزداد حضورهــا فــى أي منظومــة معرفية كلما توجه منظورها الزمنى نحو نقطة مركزية ليست بالضرورة من نتاج الحاضر أو مبنية على تصور استراتيجية مستقبلي. فالحاضر بالنسبة إلى هذا النوع من الدوغما(القطعيــة) لمصلحة المبالغة فى شأن الماضي على أساس أنه العصر الذهبى.

وعلى الرغم من أن تحليل "روكيش" ركز على دراسة آليــات الخطــاب الدوغمــائي اللاهوتي فى التجربة الغربية، إلا أن استنتاجاته تنطبق فى كثير منها علي الخطاب الدوغمائي التقليدي فى العالم العربي و الإسلامي[٣٤٧].

ولا ننسى أن مفهوم التأويل الذي يصل إليه ابن رشد ويتوج بــه فلســفته الدينيــة والعقلية معا، لم يصل إليه إلا بفضل حسه النقدي وتأسيسه لمنهج تحليلي نقدي يقوم علــى العقل، شرحنا من قبل معطياته، فإن التأويل يصير غير ممكن إلا بوصفه وجها آخر للنقــد، فالتأويل نقد إلى درجة معينة، والنقد تأويل إلى درجة معينة.

ولكن يمكننا إدراج التأويل فى صلب المحاولات النقدية براحة أكثر، ذلك أن التـــأويل يتبني معظم وسائل النقد للوصول إلى طرحه، وإن كان يتميز بمراوغة وقدرة كبـــيرة علـــى استبطان غاياته، ولكن التداخل الكبير بينهما لا يلغي الفوارق من حيـــث طـــرق الاســـتدلال والتفكيك والاستنطاق.

---

[346]Msiliton Rokeach: Lanation de dogmatisme, Archives De socologie des neligions. No 30 paris 1970. p 12-13.

[٣٤٧] سهيل فرحات: الخطاب الدوغمائي ورفض الآخر ص ٦٥، ٦٦ مجلة الفكر العربــي العــدد ٧٦ بيروت عام ١٩٩٤م.

أما المعنى أو المفهوم فهو نقطة الارتكاز الرئيسية لأجله يستنفر التأويل كـــل طاقاتـــه لينسف معنى قائما ويبني معنى آخر يحل محله، تسمح به اللغة ولا يتعارض مــــع معطيـــات العلم، بل لقد تولده مستجدات العلم ومستحدثاته، إذ يمارس التأويل كل حذاقته لنفي هذا المعنى الذي يحتل موقع التفسير بالنسبة إلى النص، ليؤكد زيف عقلانية هذا المعنى القائم، وليؤســـس له معنى جديدا جديرا باتساع أفق الرؤية واتساع دائرة المعقول.

وهكذا تتعدد المفاهيم والمعاني التى يكتشفها العقل بتعدد طبقات الاكتشافات العلميـــة والفكرية التى أصبحت تتوالد من نسق المعرفة الإنسانية اللامتناهي، خاصة وأن المعقـــول فى عصرنا أخذ يقتطع مساحات كبيرة من أفكار ومفاهيم ورؤى كنا نعتقد أنها تقع فى ساحة اللامعقول.

ولا مفر للنص من مواجهة الموت -كما يقول الباحث عبد الواحد علواني[348]- إلا مـــن خلال بُعدين أساسيين يجب توفرهما فيه ليبقى نصـــا حيـــا.. ومثلمـــا التواصـــل والتناســـل ضروريان لاستمرار أي كائن حي، **لابد للنص من التمكن من العالمية بمعنـــى (التواصـــل) ومن الأزلية بمعنى التناسل (الاستيلاد) فأجيال المعاني المتجددة تضمـــن استـــــــــــمرار النص وتحـــــميه من الزوال والموت..** فبدلا من موت النص، يمـــوت المعنـــى المـــترهل، ليظهر عوضا عنه معنى جديدا نضر متألق بزي العصر حاملا فى صلبه روح النص.

ويمكننا هنا أن نتوقع المفاهيم الجديدة التى يجب أن تدخل فى الرؤيـــة الدينيـــة وتمـــد النصوص الدينية القديمة برؤية جديدة معاصرة وبانفتاح مشروع يجمع بين المقدس والزماني، وفى الوقت الذي يراعي فيه الأبعاد الإلهية السرمدية لا يغفل المقاصد البشرية التـــى جـــاءت الشريعة لخدمتها وتيسيرها، وبذلك يتم الربط بين الإلهي والإنساني، والجمع بيـــن الســـرمدي والزماني، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم المتجدد للدين الذي ينص عليه الشرع.

ويجب أن نعي أن انعدام عالمية النص دلالة على مقاييسه النسبية المحددة وانعـــدام أزليته دليل على اقتصاره على واقع معرفي معين يموت بانقضائه، أما النص المالك لعالميته وأزليته فهو نص حي مستمر متوالد... نص ممتد وخارق. ومن هنا يمثل **"التـــأويل" الوجـــه**

---

[348] د. عبد الواحد علواني: مغامرة التأويل ص ٦٥.

الآخر للتفسير، فأنهما وجهين لعملة واحدة ورحلة التفسير فى ثناياه، تمثل رحلة استكشـــافية بحثا عن المعنى الأول/ الحقيقي.

والتأويل من أكثر وسائل التفسير افتتاحا للآفاق على الرغم مـــن كونـــه محفـــوف بالمخاطر. وكلا التفسير والتأويل عمليتان ضروريتان لحياة النص وتفاعله مـــع المعرفـــة واستمراره فى الحاضر والمستقبل.

الفصل التاسع:

من التفسير العلمي للظواهر الاجتماعية والإنسانية إلى الحداثة

كان ابن رشد الفيلسوف المسلم من أهم الأسباب التى أدت إلى دخول أوربا فى طور الحداثة، خاصة بعد أن تكون تيار الرشدية الأوربية بعد القرن الثالث عشر، لتعويلها على مقومات ومبادئ رشدية تناولناها فى الفقرات السابقة من العقلانية والمنهج النقدي والتعويل على التفسير العلمي السببي سواء فى مجال الفيزيقا أو الميتافيزيقا، و التأويل فى الفكر الديني مما يسمح بالتسامح الفكري الديني ويؤدي إلى الحرية الاعتقادية والفكرية وغيرها من المفاهيم التى أرستها الرشدية فى جذور الفكر الأوربي الحديث.

وقد اتضح لنا بما لا يدع مجالا للشك أن ابن رشد كان له تأثير كبير فى تطور الفكر الأوربي، خاصة بدفاعه عن الفلسفة ودعوته إلى الاعتماد على العقل والتجربة، وانطلاقا فى براهينه على وجود الإنية ووجود الله تعالى من الطبيعة أو العالم الخارجي فى تأسيسه للأبستمولوجيا والأنطولوجيا مما ممهد السبيل إلى الثورة العلمية الأوربية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهو ما يمثل عصر النهضة الأوربية الذي سمح للغرب من الخلاص من أسر العصور الوسطى للإنطلاق إلى العصر الحديث فى ظل مفاهيم علمية جديدة شكلت عصر التنوير.

ولا شك أن الاكتشافات والاختراعات والأبحاث الجديدة التى قام بها علماء ومفكرون أمثال كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو وسبينوزا ولابنتز ونيوتن قد أحدثت انقلابا عميقا وشاملا فى نظرة الناس إلى الكون والحياة والتمهيد لظهور المناهج العلمية الجديدة فى مختلف المعارف والعلوم الإنسانية والطبيعية.

ولم يقتصر تأثير ابن رشد فى أوربا على الساحة الفلسفية، بل تجلى أيضا تأثيره فـــي ميادين الطب والعلوم، خاصة وأن لابن رشد إسهامات علمية جادة فى كل من علمـــي الفلـك والطب.

وقد لاحظ بحق **جورج سارتون**[٣٤٩] فى كتابه القيم "**مدخل إلى تاريخ العلوم**" أن شـهرة ابن رشد فى عالم الفلسفة كادت أن تحجب منجزاته الطبية، حيث كان ابن رشد يعتـــبر فـي الحقيقة من أكبر الأطباء فى عصره، فقد ألف نحو عشرين كتابا فى الطب بعضها تلخيصـات كتب "**جالينوس**" وبعضها مصنفات ذاتية، وقد ترجم أكثرها إلى العبرية واللاتينية، وأشـهرها كتاب "**الكليات فى الطب**" وهو موسوعة طبية ترجمه إلى اللاتينية الطبيب (**بونـــاكوزا**) مـن جامعة بادوا عام ١٢٥٥ وطبع مرات عديدة مضافا إليه كتاب "**التيسير**" لابن زهر، الذي يقول عنه ابن رشد فى آخر كتاب " الكليات" أنه هو الذي طلب من صديقه "**ابن زهر**" تأليفه للبحـث فى الأمور الجزئية"[٣٥٠] خاصة وأن ابن رشد كان منشغلا فى هذا الكتاب فـي التنظـير لعلـم الطب، ووضع القواعد والأسس المتصلة بالعلم ، تاركا الجزئيات لذلك الطبيب العبقري فـــي عصره.

ومن هنا كان كتاب "الكليات" يهتم بالطب من ناحية النظريات العامة وكتاب "التيسير" يهتم بالطب التجريبي من حيث تطبيقه على الجزئيات[٣٥١].

أما فى علم الفلك فقد قام النظام الفلكي عند ابن رشد على ثلاثة جوانب[٣٥٢] هي نقده للنظام البطليموسي الذي اعتمده الفارابي وابن سينا، ثم عرضه لآراء أرسطو فـي كتـاب "السماء والعالم" وأخذه بها، ثم ذكره لحجج جديدة فى تأييد نظريـــة الأفـلاك ذات المركـز

[349]George Sarton : Appreciation of an Cunnt and Medwal Sciencep.180.

[٣٥٠] إرنست رينان: مختصر تاريخ الطب العربي ج٢ ص١٨٨ بغداد عام ١٩٨٤م.

[٣٥١] د.كمال السامرائي: النظام الفلكي الرشدية والبيئة الفكرية فى دولة مغرب الموحديـن، ص ٢٩٨، ندوة ابن رشد.

[٣٥٢] د.كمال السامرائي : النظام الفلكي الرشدية والبيئة الفكرية فى دولة مغرب الموحدين، ص ٢٩٨، ندوة ابن رشد.

الواحد التى تبناها أرسطو، هذا بالإضافة إلى إسهامه فى مجال "علم الهيئة العلمي" وهـو أحد فروع علم الفلك[٢٥٣].

ومن هنا كان طبيعيا أن تؤثر أفكاره الفلسفية والعلمية على أوربا، وتكـون عنصـرا فاعلا فى التنوير الأوربي الحديث، من حيث انطلاقة الفلسفة من أسر اللاهوت، والاعـتراف بثنائية العقل الإلهي-العقل ابشري، وبالتالي ثنائية الحقيقة (الرشدية فى صورتـها الأوربيـة) وانفساح المجال لإنطلاقة العلوم الطبيعية والإنسانية، وإلغاء التوسط بين الخالق والإنسان عبر الكنيسة وبالتالي إلغاء التوسط بين الحق الطبيعي (البشري) والحـق الإلـهي، وتصـارع أو تصالح الفلسفة والدين المسيحي (توفيقية ديكارت، نزعات التصالح مع الدين المسـيحي عنـد كانط ، توحيد الدين والفلسفة فى صورة الفكرة المطلقة التى تتطـور ذاتيـا بفعـل تناقضـها الداخلي، كما عند هيجل...الخ).

إننا نجد هذا الإندغام والحركات الملتوية، على امتداد فسـحة واسـعة مـن التـاريخ الأوربي، أسهمت أفكار ابن رشد العلمية والفلسفية فى اختياره وبلورته فى أشكال شتى.

وفيما يتصل بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ساهمت المعالجة العلمية التى قدمها ابـن رشد فى مؤلفاته خاصة ومحاولته الاقتراب من الموضعية فى دراسة هذه الظواهر المتصلة بالإنسان وعلاقاته فى تأسيس التوجه العلمي المعاصر، والذي أصبـح يتنـاول الظواهـر الاجتماعية والإنسانية بمناهج نقدية وعلمية يعول عليها فى المقام الأول.

وتعني الموضوعية كما هو معروف، فى العلوم الاجتماعية بدراسة الظواهر والحقـائق الاجتماعية كأشياء خارجية مستقلة عن الباحث لأن الروح العلمية تقتضي تنحية كـل اعتبـار غريب عن الجهد الذي يبذله نحو الموضوعية الخالصة وابتعاده عن كـل اعتبـار انفعـالي عاطفي وقيمي وأخلاقي.

ومن متطلبات الموضوعية مراعاة الظروف المحيطة بالواقع الاجتماعي، لا الأحكـام العقلية المطلقة، أي يجب على الباحث الابتعاد عن الأفكار المسبقة أو التعصب الأعمـى، لأن

---

[٢٥٣] ابن رشد: ما بعد الطبيعة ص ٨٣.

الحقيقة الاجتماعية نسبية وليست مطلقة، لذلك لا يميل علماء الاجتماع إلى استخدام التعميمات المطلقة بل النسبية فى برهنة المعلومات والحقائق الاجتماعية.

وقد تجلت موضوعية ابن رشد فى نظرته للحقيقة الاجتماعية على أنها نسبية غير مطلقة، فهو يرى العلو الإنسانية ما هي إلا علوم نسبية غير مطلقة، لأنه يدرك بأن المجتمع مستمر بالتغيير وكل شيء يتغير وليس بثابت، وقال أيضا أن علم الإنسان ينمو شيئا فشيئا، ويخرج من القوة إلى الفعل، فهو علم نسبي يبدأ بالاحساسات ثم ينتقل إلى الصورة والخيال ثم يحدد المعاني الكلية ويستخدمها فى استنباط المعلومات الجديدة[٣٥٤].

ولما صرح ابن رشد بأن الحقائق الاجتماعية نسبية وأن الإنسان يدركها بحواسه، أكد على استخدام العقل أيضا فى إدراك الموجودات من أجل التعرف على أسبابها، وهذا يعني نبذ كل ما هو وجداني وشخصي فى البحث العلمي عن الحقائق.

ونلاحظ فى هذا أن ابن رشد لم يعط أهمية مطلقة للأحكام العقلية الصرفة وتجريدها من احساسات الإنسان بواقعه ومحيطه، بل أدرك بأن الإنسان يبدأ بإدراك هذا الواقع عن طريق حواسه ومن ثم تنبه إلى أهمية العقل فى دراسة الواقع بشكل دقيق وواضح، دون تحيز وتعصب شخصي أو قيمي أو إقليمي، أي يكون دور العقل بمثابة المنظم والمحكم فيما إذا أرادت هذه الاحساسات أن تطنب أو تزيد من تأثيرها على تفكير الباحث ونظرته للواقع.

وإذا قارنا هذا القول مع قول **العالم الألماني ماكس فيبر** (١٨٦٤ـ ١٩٢٠) فى الموضوعية الذي يعتقد بأن الحقائق الاجتماعية أيضا نسبية، لكن الباحث الاجتماعي -فى نظره- فى أغلب الأحيان غير موضوعي ومتحيز لجانب دون آخر، موضحا"فيبر" قوله بأنه طالما اختار الباحث هذه المشكلة أو هذه الظاهرة دون الأخرى، فإنه قد تحيز فى اختياره موضوع الدراسة لأنه فضلها على غيرها من الظواهر، أو لمعرفته الواسعة بذلك أو لتحيزه لها دون غيرها.

وهذا يعني أن **ماكس فيبر** يؤمن بأن الباحث يحس بالأشياء والحقائق الاجتماعية، ولم يؤمن بقوة عقل الباحث وتحكمه فى تحديد ووقف تأثيرات الوجدان والعاطفة فى اختيار تلك

---

[٣٥٤] ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٥.

الحقائق، إنما صور وجدانه وإحساسه بأنه العامل الحاسم فى اختيار موضوع الدراسة وإدراك الواقع.

وإذا قارنا هذا القول بآراء ابن رشد وجدنا أنه يؤكد على قيمة العقل العالمي -كما مر بنا- في إدراك الموجودات ومعرفة أسبابها، فالعقل الذي يدرك أسباب الموجودات يستطيع أن يدرك الموجودات، والمعرفة بتلك الموجودات لا تكون كاملة إلا بمعرفة أسبابها، وإذا أغفلت أو أهملت أو رفعت هذه المسببات فإن ذلك عمل غير علمي وموضعي وواقعي.

هذا فى مجال بحث الباحث فى الدراسة الواقعية والميدانية، أما فى مجال مراجعة الكتابات السابقة وخبرات الشعوب، فإن ابن رشد لم يهمل ذلك فى استخدامها كحقائق للدعم أو الرفض.

لذلك أوضح **أهمية البحوث السابقة** ونبه فى الوقت نفسه إلى عدم أخذ هذه الكتابات والبحوث والأقوال السابقة التى أجريت على مجتمعات أخرى كمسلمات وبحوث غير قابلة للتمحيص والتدقيق وأخذها كما هي حقائق أكيدة غير قابلة للنقاش وذلك حين قال: "إن من واجبنا إذا نظرنا فيما قاله من تقدمنا من أهل الأمم السابقة أن ننظر في الذي قالوه من ذلك. وما أثبتوه فى كتبهم مما كان منه موافقا للحقائق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم، وعلينا أن نستعين على ما نحن بسبيله مما قاله من تقدمنا فى ذلك سواء كان هذا مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة"[٣٥٥].

ومن هنا فليس غريبا ان نجد باحثا اجتماعيا[٣٥٦] يخطئ أوجست كونت الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع فى العصر الحديث عندما وضع قوانين المراحل الثلاث (لاهوتية ، ميتافيزيقية ، وصفية) لتفسير مسيرة وتطور المجتمعات الإنسانية، لأن المجتمع الإنساني يتغير حسب طبيعته، وليس حسب قوانين ثابتة يضعها الإنسان.

---

[٣٥٥] ابن رشد: مناهج الأدلة، ود. توفيق الطويل: خصائص التفكير العلمي مجلة عالم الفكر ج٣ ص ١٨١ الكويت.

[٣٥٦] د. معن خليل عمر: التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد ص ٨٢.

بينما أكد الفيلسوف العربي ابن رشد على العوامل المسببة للظاهرة وليس على القوانين التى تتحكم فيها وتحرك المجتمع لأن العلم عنده ما هو إلا إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العلم إضافة إلى أن نكران سببية الموجودات يهدم أسس النظام فى العالم[٣٥٧].

من هذا نستنتج أن السببية -وهى من المفاهيم التى وقف عندها ابن رشد -كما مر بنا طويلا- فى نظر ابن رشد عنصر مهم فى البحث والقصي وأن القانون وحده لا يكفي لتفسير الظواهر، وإذا نظرنا إلى علم الاجتماع نجده لا يكتفى بمعرفة كيف تتغير الظواهر بقدر ما يريد أن يعرف لماذا تتغير على نحو معين، من حيث أن العلم يهتم بالبحث فى الظروف والشروط التى تتحكم فى إحداث الظاهرة.

إذن ما قاله أوجست كونت فى القرن التاسع عشر بخصوص قوانين المجتمع وأهميتها فى دراسة المجتمع وإهماله لمعرفة أسباب الظواهر ومسبباتها أمر خاطئ وهذا ما أثبتته النظريات الاجتماعية المعاصرة كنظريات الصراع عند لويس كوسر ورالف دارندروف ، ونظرية النفوذ والسلطة لبيتر بلاو، ونظرية جورج هومفز فى التبادل الاجتماعي، ونظرية روبرت مرتن وتالكوت بارسونز، فى البناء الاجتماعي[٣٥٨].

وهذا يوضح لنا أسبقية أفكار ابن رشد وأهميتها وعصريتها إذا قارناها بأفكار علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمحدثين.

وفى مجال آخر أكد ابن رشد أن لكل وجود علة أو عللا مترابطة ومتعانقة بعضها مع البعض الآخر فى إحداثه، والمعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، وميز فى الوقت نفسه بين عدة أنواع من الأسباب هى ثانوية، وحقيقية، وقريبة وبعيدة، وذاتية كامنة داخل الظاهرة وخارجية أي خارجة عن الظاهرة.

وأوضح الأسباب الخارجية فى إحداث الظاهرة عندما تكلم حول القضاء والقدر والذي يمثل عند المسلمين عقيدة إيمانية فى التأسيس له عقلانيا حينما قال: "إن هذه الأسباب

---

[٣٥٧] د.محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٢٠٩، ٢١٠.

[٣٥٨] د. معن خليل عمر: التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد ص ٨٤.

تساعدنا على إتمام أعمالنا وقد تقف فى سبيلنا بل تجبرنا فى بعض الأحيان على أفعال معينة نعجز عن القيا بأضدادها وهي تلك الأفعال الاضطرارية".

ويدلل بشكل أدق فيقول: "الإرادة الحرة المرتبطة فى الوقت نفسه بأسباب خارجية تجري دائما على نمط واحد"[٣٥٩] وهنا يربط ابن رشد بين العوامل الذاتية والخارجية في تفسيره لسلوك الفرد وربطه بالبناء الاجتماعي العام أي بنظمه الدينية والأخلاقية والحضارية وغيرها.

كذلك لم يهمل ابن رشد حرية الاختيار الفردية عند الشخص (عامل ذاتي داخلي) في ارتباطه بوشائج المجتمع، وهذا هو جوهر الأشياء ليقف على سبب أو أسباب الحقيقة في وجودها، لأن من لم يعرف حقيقة الأشياء لم يعرف حقيقة الاختراع على حد قوله[٣٦٠].

ولقد كان تفسير ابن رشد لحرية الإرادة الإنسانية تفسيرا علميا دقيقا، وكان يري أن القول بالسببية لا يلغيها، وخلاصة رأيه أن الإرادة والشوق تبعثه فينا المؤثرات الخارجية، ولكن لما كان العالم الخارجي، بما فيه بدن الإنسان، محكوما بالعلاقات السببية، فإن ذلك الشوق، أي الإرادة إنما يتحقق عند مواتاة الأسباب الداخلية (داخل بدن الإنسان)، والخارجية(فى الطبيعة) وزوال الموانع.

هل يعني هذا أننا أمام ضرورة أو آلية عمياء؟

إن ابن رشد يجد مخرجا علميا من هذه الضرورة، فيرى أن الإنسان كائن عاقل، وأن العقل -كما قررنا من قبل- هو إدراك هذه الأسباب. وإذن، فإذا أدرك الإنسان مواتاة الأسباب لشوقه ذاك أصبح قادرا على تحقيق إرادته ومن ناحية حريته، وبالتالي كلما زاد علم الإنسان زادت حريته، وتحققت إرادته، ومن هنا كان ابن رشد يرى في الكسب الأشعري جبرية، من حيث أنهم لا يفرقون بين هذا الذي يسمونه كسبا وبين الحركة

---

[٣٥٩] د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥.

[٣٦٠] د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٩١.

الاضطرارية كرعشة اليد مثلا إلا تفرقة لفظية "والاختلاف فى اللفظ -كما يقول ابن رشد- لا يوجد حكما فى الذوات"[٣٦١].

وهكذا يقدم ابن رشد تفسيرا علميا للسلوك الإنساني تحكمه عوامل ذاتية وأخرى موضوعية بعضها قد يعود إلى الطبيعة والعالم الخارجي، وبعضها قد يعود إلى النظم الاجتماعية التى يعيش فى ظلها الإنسان، خاصة وأن الإنسان **المسلم يضع فى اعتباره دائما تلك القيم الدينية والثقافية الإسلامية التى يدين لها بالولاء وتشكل جزءا أساسيا من عقيدته وقناعاته العقلية.**

إن مثل هذا التحليل العلمي لم يلتفت إليه مؤسس علم الاجتماع أوجست كونت والعالم البريطاني **هربرت سبنسر** والعالم الفرنسي **إميل دوركهايم**، بل شبهوا هذه الأعضاء بأنها مرتبطة تلقائيا وأهملوا حرية الإرادة الفردية عند الإنسان فى اختيار ارتباطه بالمؤسسات الاجتماعية.

نلاحظ على هؤلاء العلماء الثلاثة **(كونت، سبنسر، دوركهايم)** أنهم أهملوا جانبا من الحياة الاجتماعية، وهو عامل الإرادة الذاتية، بينما أكد عليها ابن رشد، والذي يجعلها أساسا للفعل الأخلاقي وتحمل المسئولية حيث يقول: "وإذا كانت الإرادة صفة توجب للحي حالة يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وهي تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفى بعض الأوقات دون البعض، مع استواء نسبة قدرة ذلك الحي إلي الكل ، فإن حرية الفعل هى التي تضمن لنا التوجه إلى الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفاضل هو الذي يكون بالمشيئة والاختيار"[٣٦٢].

هذا الاهتمام بالإرادة الإنسانية لا نجد له نظيره عند كل من **أوجست كنت** ودور كهايم، حيث نجد الأول قد **استخدم المقارنات التاريخية بين المجتمعات الإنسانية للوقوف على تطورها ومسيرتها**، ولم يتطرق إلى معرفة جذور الظاهرة ولا إلى وجود المجتمع الإنساني.

---

[٣٦١] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٣٧ وما بعدها.

[٣٦٢] ابن رشد: تلخيص كتاب الخطابة ص ٧٨ وانظر دستور العلماء ج١ ص ٢٧.

وإذا أخذنا إميل دوركهايم نجده ربط الظواهر الاجتماعية بقوانين ميكانيكية كقوانين الضغط والمقاومة والكثافة ولم يوضح أو يفسر وجود هذه الظواهر، وربما يكون للتصور النيوتني فى الفيزياء إنعكاس على هذه الآراء الاجتماعية فقد ظلت قوانين نيوتن فى علم الفيزياء مسيطرة زمنا طويلا، إضافة إلى اهتمام المدرسة الفرنسية عامة بالمجتمع وعلاقاته ونظمه وإهمالها العوامل الإنسانية والذاتية.

أما هربرت سبنسر، فقد شبه المجتمع الإنساني بالحيوان، وتوصل إلى النظرية الحياتية فى تفسير الظواهر الاجتماعية، دون التعرف إلى أسباب وجود الظاهرة وارتباطها ببقية الظواهر، ونحن نعلم مدى تأثير العلوم البيولوجية فى تفكير سبنسر وأفكاره الاجتماعية.

كما أن بعض علماء الاجتماع المحدثين نراهم يتخذون خبرات الشعوب كأداة فى تفسير الظواهر الاجتماعية، وخاصة تلك الدراسات المتصلة بالأنثروبولوجيا والتى نشطت منذ منتصف القرن التاسع عشر، بعد الفتوحات والاكتشافات الجغرافية الحديثة للجنوب، كبيترم سروكن، ودالتالي ووند لباند، الذين يعطون النصيب الكبر لتراكم الخبرات البشرية عبر الأجيال، دون التوصل إلى معرفة أسابها وعلاقتها الذاتية والخارجية.

ولا يفوتنا أن نسجل أخيرا عمل ابن رشد فى محاولته لربط الفكر الاجتماعي المتصف بالمدى البعيد Macro Approach بطرق البحث المتصفة بالمدى القريب Micro Approach الذي فشل علماء الاجتماع المحدثون فى بنائهم لمثل هذه الجسور، أمثال روبرت مرتن عندما صاغ نظرية المدى المتوسط وبيتر بلاو عندما وضع نظرية النفوذ والسلطة.

وبذلك نستطيع أن نقول أن ابن رشد استطاع أن يضع اللبنة الأولى، والقاعدة الأساسية للبحث العلمي والموضوعية فى تفسير وتحليل الظاهرة[٣٦٣]، **إضافة إلى أن مفهوم ابن رشد لحرية الإرادة الإنسانية وجعلها تجمع بين الاختيار الفردي القائم على المشيئة الإنسانية والعوامل الخارجية، لا يغفل تأثير الوسط الطبيعي والاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه الإنسان،** ولا يقضي على المبادرة الذاتية والفاعلية البشرية، ومن هنا كانت آراءه العقلانية مؤكدة لقدرة الإنسان على الفعل الحر فى عالمه الخاص مما يشكل خروجا على بعض الأفكار

[٣٦٣] د.معن خليل عمر: التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد ص٨٥.

والمعتقدات التى رسختها بعضا الاتجاهات الفقهية الضيقة مما أدى إلى سلب حرية الإنسان ونفي دوره التاريخي، فكانت محاولة ابن رشد محاولة جريئة للتغلب على الاتجاهات الجبرية الخالصة التى أدت إلى الاستلاب الكامل لوجود الإنسان وحريته وما يترتب على ذلك من انهيار مقاومته لأشكال السلطة، سواء كانت دينية أو زمينة[٣٦٤].

هذا الفهم المتقدم لمفهوم الحرية الإنسانية كان له تأثيره الذي لا ينكر فى الغرب الأوربي فى العصور الحديثة للوصول إلى مفهوم المساواة وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم التى دعمت الاتجاهات الإنسانية الحديثة.

وإذا كانت الحداثة هى مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية من خلال عملية التراكم التاريخي، والجهود التى يبذلها أبناء المجتمع فى سبيل الخروج عن القصور الذي يقترفه الإنسان فى حق نفسه وعجزه عن استخدام عقله وإمكاناته فى سبيل البناء، فإننا نجد فى فلسفة ابن رشد الأفكار الأساسية التى تدعم هذا المفهوم وتؤكده فى المجتمعات التى يتوفر لها الاهتمام الكافى لذلك.

إن أكثر ما تتطلبه الحداثة للنمو والبروز فى أي حركة اجتماعية، الحرية بمعنى الاستخدام العلني للعقل فى أمور المجتمع وقضاياه المختلفة، ولهذا نجد فى التجربة الأوربية، أن هناك علاقة طردية تربط مستوى الحداثة مع انبثاق مبادئ حقوق الإنسان والفلسفة العقلانية وفكرة التقدم، وهي كلها أفكار سادت فلسفة ابن رشد، بل تمثل ركائز جوهرية فى هذه الفلسفة.

وإذا كان الباحث "**عادل ضاهر**" يدعو إلى **مفهوم أشمل للعقل** يتضمن "**وظيفة معيارية-جوهرية**" طالما أقصاها عنه بعض العقلانيون، فجعلوا العقل مختصا بالوسائل والمناهج والتقنيات، دون الأهداف والغايات، وبخاصة القيم، "فالعقلاني" -يقول ضاهر- هو **الذي يتحرر من المذهبية الضيقة هو الذي ينظر إلى معتقداته على أنها قابلة للمراجعة والمحاكمة، وحتى للدحض، من حيث المبدأ"[٣٦٥].**

---

[٣٦٤] د.أحمد خواجه: الله والإنسان فى الفكر العربي والإسلامي ص ١٠٩، ١١٠.

[٣٦٥] انطوان سيف: ابن رشد فى رؤية عربية معاصرة ص ٧٣ مجلة الفكر العربي العدد٨١ بيروت عام ١٩٩٥م.

فقد اتضح لنا أن فلسفة ابن رشد تحارب المذهبية الضيقة وتسعى من خلال العقلانية والتأويل إلى تعدد الرؤى واختلاف الاتجاهات، ولقد انتهى الفهم الفلسفي المعاصر إلـــى أن الحداثة ليست صفة يتصف بها المجتمع أو شكلا يتزيا به ، وإنمـــا هـــى مرحلـــة يبلغـــها المجتمع، ويدخل بتطوره النوعي الذاتي فى نمط جديد من الحياة، قوامها الاستيعاب التـــام للحظة الراهنة التى يعيشها المجتمع فى مختلف المستويات، وإدراك التطـــورات العلميـــة والصناعية والسياسية والاجتماعية.

فالظروف العامة، والعقلية التى تصاغ فى خضم هذا التطور والاســتيعاب والإدراك، هي الحداثة، ودون ذلك لا يعني حداثة، وإنما لهاث وراء شكليات وقشــور بــدون جوهــر ولباب[٣٦٦].

وهذا يقدم لنا التفسير الصحيح للتساؤل الملح عـــن تخلفنـــا فـــى العـــالم العربـــي والإسلامي، على الرغم من أخذنا الكثير من مظاهر الحضارة الحديثة، خاصة فـــي شـــقها (التكنولوجي) التقني دون أن يحدث ذلك نوعا من النهضة والتقدم الحقيقي، حيث يعزلونـــها عن الظروف الاجتماعية التاريخية التى ولدتها ويفصمونها عن التربة التى تغذيها وتكسبها معناها.

فحيث أن التقانة ليست فى جوهرها سوى التجسيد المادي العلمي للـــروح العلميـــة المنبثق فى صميم الوعي البشري، فإن تنشيطها على النطاق الاجتماعي لا يتـــم إلا بخلـــق ظروف تاريخية ملائمة لنمو الروح العلمي ورفع وعـــي الأفـــراد والجماعـــات الوطنيـــة، وبلورتها فى الطبيعة والمجتمع، أما الزيادة المقدارية للمهندسين والفنيين والأجهزة(المصنعـــة فى مجتمعات أخرى) فى ظل الظروف الاجتماعية السائدة فى الوطن العربي، فلن تؤدي فـــي النهاية إلا إلى مزيد من التبديد للجهد الوطنى وهجرات الخبرات والعقول[٣٦٧].

ولقد أورد الدكتور معن زيادة فى كتابه '**معالم على طريق تحديث الفكر العربي**' جملة من خصائص المجتمع الحديث (العلم والمعرفة القائمة على التجربة الحسية وعلـــى الوقـــائع

---

[٣٦٦] محمد محفوظ: مفهوم الحداثة كقراءة تاريخية ص ٤٤ مجلة الكلمة العدد ١٥ ربيع عام ١٩٩٧م.

[٣٦٧] د. هشام غصيب: نحن والفكر المستورد، الفلسفة العربية المعـــاصرة ص ٤٣٤ بـــيروت عـــام ١٩٨٨م.

المادية الملموسة -ظهور أنظمة اقتصادية جديدة وأنماط إنتاج مستجدة مرتبطة بهذه الأنظمة- طبيعة النظام السياسي).

وعند التأمل فى هذه المعالم، نكتشف أنها ليست علامات مجردة، بل هي مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية بعد أطوار مختلفة من التطور والتقدم فى مختلف الميـــادين، إذا شـــكلت العوامل المادية والاقتصادية جزءا رئيسيا فيها، فإن الأفكار والمناهج والمبادئ العلمية تشـــكل جذور ومحاور هذه الأفكار والمناهج.

فالأبنية الثقافية والاجتماعية فى نهاية المطاف هى التى تصنع تلك الأنماط الاقتصاديـــة والصناعية المتقدمة. وهذه الأبنية لا يمكن استيرادها وإنما هي تنبثق مـــن أرض المجتمـــع، وتنمو كما ينمو الكائن الحي، ومن هنا **لا جدوى من استيراد التقنية والحصول عليها جـاهزة من الغرب، دون استزراعها واستنباتها وفق الظروف والمعطيـــات الثقافيـــة والحضاريـــة العربية والإسلامية ولا يتم ذلك بغير تغيير المفاهيم والأفكار والقيم التى تقف حائلا دون ذلك لتبني أفكار وتوجهات نجدها واضحة فى فلسفة ابن رشد من العقلانية المنضبطة والمنـاهج النقدية الدقيقة والاهتمام بالعلوم الطبيعية والكونية، مما يوفر الشروط اللازمة للحداثة.**

ولا أدل على صحة هذا، مما حدث داخل الكنيسة المسيحية، صحيح أن أوربا كـــانت مسيحية قبل القرن الخامس عشر وخلال العصور الوسطي، وقد ظلت مسيحية بعد ذلـــك ولا تزال على الأقل، من حيث كون شعوبها تدين بالمسيحية، إلا أن اختـــلاف المســـيحيين فـــى نظرتهم إلى أنفسهم، وإلى ما يحيط بهم وإلى دورهم فى العالم وعلاقتهم به، يؤكد لنا أننا أمـــام رؤية مسيحية جديدة بمعنى الكلمة، وهذا ما يؤكده **(كزين برينتون)** الذي يؤرخ عصر النهضة عندما قال: "إنه يبدو أن أكثر ما كان يؤمن به رجال أوربا ونساؤها خـــلال القـــرن الثـــامن عـــشر وما تلاه كان متناقضا مع بعض جوانب هامة جدا من العقيدة المسيحية التقليديـــة، أو إن شئت قل إن عصر التنوير غير جذريا العقيدة المسيحية"[٣٦٨].

فما بالنا والنصوص الإسلامية من قرآن وسنة لا تشكل عائقا أمام الإنســـان المســـلم للتطور والتقدم الإنساني، بل تمثل حوافز معنوية وروحية تدفع به إلى هذا التقـــدم، وتجعلـــه

---

[٣٦٨] د.معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي ص ١٨ عالم المعرفة العدد ١١٥ الكويـــت عام ١٩٨٧م.

واجبا دينيا ، فلا يبقى إلا إزالة رواسب التخلف الفكري والثقافي والاجتماعي من الاتجاهات غير العقلانية التى كلست بعض جوانب الفكر الديني، وقدمت تفسيرات تعوق سنة التطور وتحول دون الانطلاق مع الآفاق العلمية الحديثة، خاصة وأن الحداثة تقتضي رفض الجمود والانغلاق، والقبول بمبادئ الانفتاح والتفاعل مع الثقافات الإنسانية مع إطلاق الحرية وفسح المجال أمام التعبيرات الاجتماعية من القيام بدورها وفق تصورها ومرجعيتها الثقافية.

إضافة إلى التفاعل الواعي والمباشر مع القيم والمبادئ الإسلامية التى أرسى دعئمها ابن رشد وأمثاله من الفلاسفة العقلانيين: إذ أن التجانس النفسي والاجتماعي، لا يتأتى إلا بصلة مباشرة، تربط الإنسان بقيمه وبمبادئه، ومحاولة التفاعل معها بلا وسائط حتى تمارس هذه القيم تأثيرها على حياة الإنسان.

ولعل هذا التفاعل الخلاق، هو الذي حول تاريخ العرب من بداة، حفاة، عراة، إلى صانعي حضارة شامخة، وصل تأثيرها أصقاع العالم كله. فكانت تصرفاتهم ومواقفهم وعلائقهم، وليدة قيمهم ومبادئهم، إلى درجة أن غزيرة التملك كانت تتحول إلى طاقة منظمة موجهة نحو المهام الاجتماعية، فهذا "سعد ابن عبادة" يقول مخاطبا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا رسول الله خذ ما شئت من أموالنا وما أخذت منه أحب إلينا مما تركت".

فالتفاعل الواعي من القيم الكبرى، يؤدي إلى توفر معنويات عالية، وروح وثابة إلى فعل الخير، وتجاوز العقبات التى تحول دون صناعته على المستوى الخاص والعام.

فالفصام والازدواجية فى الشخصية لا يصيب إلا ذلك الإنسان الذي لم يكون علاقة طبيعية وواعية مع قيمه ومبادئه، ولا ننسى أن قيم ومبادئ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي تحفظ على الذات العربية والإسلامية شخصيتها فى حالة السوية وتعصمها من الانحدار إلى العدمية التى غذت الحضارة الغربية بعد الحربين العالميتين وتفشي وباء هذه العدمية والعبثية أصبح الآن مستعصيا على العلاج، بل يهدد الحضارة الغربية بالزوال والاندثار، **فالعدمية** مرض حضاري ينطوي على **وجوم بنيوي** **Structural Melancholia** فى الوجدان الحضاري يفقد الجماعة المصابة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتحديد، ويفقدها إيمانها بمفهومي القيمة والهدف فى حد ذاتهما، من دون أن يفقدها فى الآن ذاته حاجتها إليهما.

ثم يحيل العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى انه يجرد صورتها للوجود من روابطـــهما القبلية الأساسية التي تجعلها عالما، فيعكر التجانس بين الوجود والذات الإنسانية، وهي حالـــة تستوعب كثيرا من مظاهر الحضارة الأوربية في السنوات الأخـيرة بعـد تفشـي **المذاهـب الوجودية والعبثية والعدمية**، مما أدى إلى **حالة اليأس المطلق والضياع النفسي والتمـــزق الوجداني**، مما أكسب العلاقات السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعـا ممـيزا مـن العنف العشوائي والجنون المدمر والشذوذ السلوكي[٣٦٩].

وعلى الرغم من تفسير **نيتشه فيلسوف القوة** لظهور هذا المرض الحضاري الخطـير باعتباره نتيجة حتمية لتناقضات الأخلاقية المسيحية الأوربيـة، إلا أنـه فـي الحقيقـة وليـد الإعراض الكامل عن القيم الدينية المطلقة والوقوع في براثن النسبية واللاتحدد الذين تسارعت بهما التغيرات الحضارية المتلاحقة في القرن الأخير، ودعمتها التقنية الغربية التـي وفـرت للإنسان ترفا ماديا هائلا أنساه حاجات روحية ضرورية كانت تعتمل قديمـا بيـن جوانحـه وتساعد على اتزانه النفسي واستقراره الوجداني.

فأين منا اليوم نقتدي بعقلانية ابن رشد ومحاجاته الفلسفية لنعيد الاعتبار إلـى الفكـر الفلسفي في شرق ظن البعض أن نجم العقل راح يخبو فيه تحـت وطـأة التقليـد الأعمـى، والتراث الجامد، وجنوح العاطفة الدينية.

إن توجه ابن رشد الفلسفي يصلح حقا في إرساء أسس فكر فلسفي معاصر يؤمـن لإنساننا انفتاحا عقليا على الموروث والمستجد، والنهل من منهجيات العلوم كافة ، وتطويع اللغة ، لاستيعاب الضرورات الثقافية والحضارية. ويوم تنكشف للعقل العربي المعاصر أمثال هذه المواقف لتبني إحداها، تعود إلى تراثنا الفكري والفلسفي حيويتـه لمتابعـة مسـيرته مستقبلا مطورا وشموليا.

وقد تأكد لنا بعد تجربة طويلة مع الغرب الحديث أن مفتاح الحداثة ، ليس في اقتفـاء أثر الغرب في أموره وقضاياه، بل باستنفار الجهود العقلية والعملية الذاتية في اتجاه التطويـر والنهضة. وكل تحديث لا ينطلق من الذات وإمكاناتها وآفاقها، سيتحول إلى مشروع ينـاقض الحداثة.

---

[٣٦٩] د.هشام غصيب: نحن والفكر المستورد ص ٤٤١.

فالتحديث ليس جملة المؤثرات الكمية فى المسيرة الجمعية، وإنما هـــي صـــيرورة تاريخية اجتماعية، تلامس بالدرجة الأولي البنـــى الأساســـية والجوهريـــة فـــى العمليـــة الاجتماعية بأسرها[٣٧٠].

وقد توفر كثير من شروط هذا التحديث فى أفكار ابن رشد وفلسفته، مع اهتمام كبـــير بالأبعاد الدينية والقيمية الأصيلة، وعندما أغفلها المسلمون فى العصر الوسيط سقطوا صرعـى التخلف والانحطاط.

أما حضوره فى المرجعية العربية والإسلامية المعاصرة فسوف يؤدي إلى توقد ذهنى ويقظة فكرية تساعد على انبثاق نهضة عربية إسلامية تتجـــه إلـــى التجربـــة الحضاريـــة الإنسانية لامتصاص النافع منها دون أن تسمح لعواصف التغيير القادمة أن تقلعـــــها مـــن جذورها وتقضي على هويتها.

فتوفر الفعل الحضاري فى البنية الإسلامية يعني وجـــود مقومـــات البنـــاء الذاتـــي والدينامية الطامحة إلى التطوير، والروح المعنوية اللازمة لكل عملية تغيـــير اجتمـــاعي/ ثقافي. وهذه شروط ضرورية لكل مجتمع إنساني، يتطلع إلى التقدم ويتجاوز كوابح نقيضه.

ومثلما كان الكندي مناسبة فُضلى كشفت موقف المؤرخين، نقادا وفلاسفة مـــن أول عملية تثاقف كبرى عرفتها الثقافة العربية، بين الإسلام وفلسفة اليونان وعلومهم (الدخيلة) وكان شظليتها الكبرى نشأة الفلسفة العربية الإسلامية.

فكذلك يعتبر اليوم الموقف من الإشكالية المركزية التى طرحها ابن رشد مباشرة وصراحـــة حول الحكمة الدخيلة بالشريعة الأصلية، المناسبة الحاسمة للفكر الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر لتحديد موقفه من عملية التثاقف الكبرى الثانية بين الثقافة العربية الخارجة مـــن عصور طويلة من الانعزال (الانحطاط) والثقافة الغربية الأوربية المعاصرة، تلـــك الثقافـــة (الدرامية) التى تعرف تحت أسماء عديدة، مثل (النهضة العربيـــة الحديثـــة) أو (صدمـــة الحداثة) و(الغزو الثقافي الغربي) الذي شكل الاستشراق أحد ميادين عراكه الثقافية[٣٧١].

---

[٣٧٠] محمد محفوظ: مفهوم الحداثة كقراءة تاريخية ص ٥٨، ٦٠ مجلة الكلمة السابقة.

[٣٧١] د. انطوان سيف :ابن رشد فى رؤية عربية معاصرة ص ٧١.

الفهرس